Ueber unseren Glauben an die Realität einer Außenwelt

Die Probleme des Fremdwirklichen
und des Fremdseelischen

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

vorgelegt von

Heinz Lisser
aus Berlin-Schöneberg

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Februar 1931
Tag der Promotion: 1. März 1933

1933
Johann Ambrosius Barth / Leipzig

186

Referenten: Prof. Dr. Max Dessoir

Prof. Dr. Eduard Spranger

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Diese Arbeit erscheint gleichzeitig in der
„*Zeitschrift für Psychologie*“, Band 128, Heft 1 bis 3 (1933)

Inhaltsverzeichnis

Seite

1. Teil: Der Wirklichkeitscharakter der Außenwelt 112
   1. Die Umgrenzung des Problems 112
   2. Die Theorie der Willenshemmung (voluntative Daseinstheorie) 114
      a) Dilthey 114
      b) Scheler 117
      c) Zur Kritik der voluntativen Daseinstheorie 120
   3. Sinnespsychologische Untersuchung des Wirklichkeitserlebnisses 123
      a) Der Unterschied von Nah- und Fernsinnen 124
      b) Der Wirklichkeitscharakter des Gesichtssinnes 125
      c) Der Wirklichkeitscharakter des Tastsinns 129
      d) Dinge als Urbilder der Wirklichkeit 131
      e) Die Objektivitätsreihe und die Subjektivitätsreihe der Sinne 132
      f) Schmerz und Druck als Wirklichkeitskriterien 136
         A) Der Schmerz als Merkmal der Eigenwirklichkeit . . . 137
         B) Der Druck als Merkmal der Fremdwirklichkeit 142
   4. Die biologische Bedeutung des Wirklichkeitserlebnisses . . 147

2. Teil: Der Ausdruckscharakter der Außenwelt 154
   1. Die Vermittlungstheorien 154
      a) Die Theorie der Analogieschlüsse 154
      b) Die Einfühlungstheorie (Lipps und Volkelt) 157
   2. Die irrigen Voraussetzungen d. Vermittlungstheorien (Plessner) 160
   3. Der Animismus der primitiven Völker und seine Erklärung aus der Ausdruckswahrnehmung (Cassirer) 163
   4. Die unmittelbare Erfassung des Fremdseelischen 168
      a) Die Theorie der direkten Fremdwahrnehmung (Scheler) . 168
      b) Der Zusammenhang zwischen Ausdruckscharakter und Beseelung (Klages) 172

Seite

c) Der Ausdruckscharakter der wahrgenommenen Gestalten (Köhler) 175
d) Die prinzipielle Berechtigung der Wahrnehmungstheorie . 175
5. Einwände gegen die Theorie der direkten Fremdwahrnehmung 177
a) Die angebliche Erfahrungstranszendenz des Fremdseelischen (Volkelt) 177
b) Die Beschränkung der Wahrnehmung auf die „physische Wahrnehmung“ 180
6. Der Umfang der Ausdruckswahrnehmung (animistische und ästhetische Einfühlung) 181
7. Andere Erklärungsversuche für die unmittelbare Auffassung des Fremdseelischen 184
a) Die Theorie des „einfühlenden Mitsehens“ (Volkelt) . . 184
b) Die Theorie der „assimilativen Wahrnehmung“ (Linke) . . 185
8. Der emotionale Charakter der Wahrnehmung 189
a) Die biologische Bedeutung der Ausdruckswahrnehmung . 189
b) Der „Ausdruck“ als Quelle der Beseelung 190
9. Notwendige Unterscheidungen in dem Problem des Fremdseelischen 194
a) Belebung und Beseelung 194
b) „Seele“ und „Beseelung“ 195
c) Ausdruckswahrnehmung und Sinnverstehen 196
Zusammenfassende Schlußbemerkung 198
Literaturverzeichnis 200

1. Teil

Der Wirklichkeitscharakter der Außenwelt

1. Die Umgrenzung des Problems

Die Frage nach der Realität der Außenwelt hat eine zweifache Bedeutung: sie kann sich auf die Feststellung der tatsächlichen psychologischen Beweggründe erstrecken, die uns veranlassen, eine reale Außenwelt anzunehmen — quaestio facti —, sie kann aber auch auf die Begründung, auf die erkenntnistheoretische Rechtfertigung dieses Glaubens abzielen — quaestio iuris. Beide Fragerichtungen durchkreuzen sich zwar mannigfach, sind aber im Endergebnis unabhängig voneinander; die Erkenntnis, aus welchen — subjektiven — Motiven heraus wir zu einer Annahme gelangen, bietet noch keine Gewähr für deren — objektive — Richtigkeit. Es ist also nicht so, daß die psychologische Betrachtung eine erkenntnistheoretische Erörterung überflüssig macht oder gar schon eine bestimmte Stellungnahme voraussetzt; das wäre

eine arge petitio principii. Das Außenweltproblem ist eben, wie Jaensch einmal bemerkt, ein „Grenzproblem von Erkenntnistheorie und Psychologie"; es muß folglich, wenn man zu einer endgültigen Lösung vordringen will, von beiden Disziplinen her in Angriff genommen werden.

In der vorliegenden Untersuchung haben wir es lediglich mit dem psychologischen Problemkreis zu tun, also mit der Frage nach dem Ursprung und den Motiven des Glaubens an die Realität der Außenwelt; ihre erkenntnistheoretische Dignität, m. a. W. die Beweisbarkeit der Außenwelt, steht hier nicht zur Diskussion. Eine Erörterung dieser überaus schwierigen und komplizierten Frage, die das eigentliche Realitätsproblem bildet, würde uns weit in das Gebiet der modernen Realontologie hineinführen. Zur Terminologie bemerken wir noch, daß wir unter Außenwelt im folgenden die außerhalb des eigenen Leibes befindliche, uns zeitlebens umgebende räumliche Körperwelt und unter Realität oder Wirklichkeit die Unabhängigkeit vom wahrnehmenden, empirischen Subjekt, d. h. die Ichfremdheit der so bestimmten Außenwelt verstehen wollen. Daß diese Unabhängigkeit ein Mehr oder Weniger zuläßt, daß man daher sinnvoll von Wirklichkeitsgraden sprechen kann und nach welchen Kriterien sich diese Abstufung richtet, wird im Laufe der Untersuchung noch genügend deutlich werden.

Die psychologische Fragestellung ist erst jüngeren Datums. Während sich das Problem der erkenntnistheoretischen Begründung der Realität bis in die Anfänge des philosophischen Denkens in der Antike zurückverfolgen läßt, erwacht das Interesse für die Prüfung des empirisch-psychologischen Tatbestandes erst mit dem Aufschwung der Psychophysik und der Sinnesphysiologie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Doch wenn auch das psychologische Moment für den Aufbau eines philosophischen Systems nur von geringer Bedeutung ist, so bildet doch die Klärung der Frage, auf welche Weise wir eigentlich von dem Vorhandensein einer realen Außenwelt Kenntnis erhalten, die unerläßliche Voraussetzung für die erkenntniskritische Würdigung der phänomenalen Gegebenheiten. Eine systematische und ausführliche Darstellung des Außenweltproblems von seiner psychologischen Seite aus verdanken wir Wilhelm Dilthey, der im Jahre 1890 eine Akademieabhandlung unter dem Titel „Beiträge zur

Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht" veröffentlichte. Von dieser Schrift soll daher die folgende Untersuchung ihren Ausgang nehmen.

2. Die Theorie der Willenshemmung (voluntative Daseinstheorie)

a) Diltheys Beweis für die Realität der Außenwelt gründet auf der unmittelbar erlebten Erfahrung eines Widerstandes, einer Willenshemmung des Ich durch die von ihm unabhängigen Objekte. Er sieht, seiner lebensphilosophischen Grundhaltung gemäß, als das Wesentliche am Menschen die Triebe und Willensimpulse an und leitet infolgedessen den Glauben an eine reale Außenwelt aus der „empirischen Lebensfülle" — statt rationalistisch aus dem „verdünnten Saft der Vernunft" — ab: „Dem bloßen Vorstellen bleibt die Außenwelt immer nur Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend, fühlend, vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äußere Wirklichkeit, d. h. ein von uns unabhängiges Anderes gegeben, sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen. Wir wissen von dieser Außenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen . . ., vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkung und Ursachen selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens".[1] „Das Außen wird nicht im Denken konstruiert, sondern in der Erfahrung der Hemmung und des Widerstandes ist uns die Gegenwart einer Kraft gegeben, die wir dann als äußere, von uns getrennte auffassen müssen".[2] „Daß wir Empfindungen nicht als Halluzinationen oder Träume auffassen, ist durch ihre Unverdrängbarkeit, den Widerstand, welchen der Wille erfährt, bedingt".[3] „Impuls und Widerstand enthalten den Keim der Trennung von Selbst und Objekt; beide werden nur durch die Willensspannung auseinandergehalten" und sind von derselben Kernhaftigkeit.[4] Ein Mensch, der „ganz Wahrnehmung und Intelligenz wäre, könnte niemals die Unterscheidung eines Ich von realen Gegenständen treffen".[5] Das „vergebliche Suchen oder Vermeiden von Eindrücken hat das Bewußtsein der Hemmung von außen und des Druckes der Außenwelt zur Folge".[6] Schon vor der Geburt, im embryo-

[1] Dilthey, S. 97f. Die genauen Titel der in Fußnoten zitierten Werke sind dem Literaturverzeichnis am Ende der Abhandlung zu entnehmen!
[2] S. 131. [3] S. 115. [4] S. 124f. [5] S. 130. [6] S. 110.

nalen Zustand, soll der Mensch — und ebenso jedes höhere Tier — diese grundlegende Erfahrung von Impuls und Widerstand gemacht haben und dadurch „im Grundschema ein dunkles, mehr traumartiges Bewußtsein der Trennung seines Eigenlebens von einem es rings bedingenden äußeren Etwas erlangen",[1] — eine sehr kühne, wohl kaum je beweisbare Vermutung!

Dilthey begeht jedoch den Fehler, auf die Mitwirkung rationaler Faktoren bei der Erklärung des Außenweltglaubens nicht ganz zu verzichten. Er hält im Grunde genommen nach wie vor an der Theorie der logischen Vermittlung fest, wonach die äußere Wirklichkeit nicht unmittelbar aufgefaßt, sondern als Ursache zu unseren Empfindungen erschlossen wird, und erklärt die Lehre vom unmittelbaren Gegebensein der Außenwelt für eine „psychologische Fiktion": „Die Realität der äußeren Objekte ist wohl in der lebendigen Erfahrung des Willens begründet, doch wird sie erst durch einen sehr verwickelten intellektuellen Prozeß verstärkt und bestimmt".[2] „Die Widerstandsempfindung tritt zwar nachträglich in unserem Bewußtsein als ein Einfaches auf, bildet sich aber erst in einem zusammengesetzten Vorgang, bei dem immer vermittelnde Denkvorgänge erforderlich sind".[3] „Das Bewußtsein der Hemmung entsteht nicht unmittelbar, wenn ein Druckempfindungsaggregat auftritt", sondern es spielt sich ein sehr komplizierter Vorgang dabei ab: zuerst machen sich Druckempfindungen bemerkbar, darauf kommt ein Denkprozeß hinzu, der die Bewegungsvorstellung mit der Druckempfindung vergleicht und das Ausbleiben der erwarteten Intention feststellt, und dann erst wird — als neue Erfahrung — die Hemmung der Intention bewußt. Die Außenwelt ist also weder unmittelbar gegeben, noch bloß erschlossen; wir werden ihrer nur „durch Vermittlung von Denkfunktionen"[4] gewiß. Durch diese Zwischenschaltung von intellektuellen Prozessen hebt sich aber die Theorie der Willenshemmung im Grunde genommen selbst auf und führt zu der Lehre von den „unbewußten Schlüssen" zurück, die sie gerade aufs heftigste bekämpft. Denn ob nur zu Druck- und Muskelempfindungen oder ganz allgemein zu sämtlichen Wahrnehmungen überhaupt eine äußere Ursache erschlossen wird, bleibt sich im Prinzip gleich. Entweder kommt es hauptsächlich auf die rationale Vermittlung an, dann spielt das Widerstandserlebnis als solches nur eine unter-

[1] Dilthey S. 100. [2] S. 114. [3] S. 127. [4] S. 102 ff.

geordnete Rolle, oder das Hemmungsbewußtsein ist das Entscheidende, dann wird die Realität der Außenwelt eben doch direkt erfahren, denn in jeder Empfindung — sogar bei der inadäquaten Wahrnehmung — ist, wie wir noch sehen werden, das Moment der Widerständigkeit implicite enthalten; die Annahme von vermittelnden Denkprozessen ist danach also ganz überflüssig und trägt nur zur Komplizierung eines an sich einfachen Tatbestandes bei. Darauf weist auch Scheler hin, der an Diltheys Ausführungen sehr eingehend und in durchaus berechtigter Weise Kritik geübt hat. Für ihn wird das Widerstandserlebnis weder durch Empfindungen noch durch unbewußte Schlüsse vermittelt, sondern es geht diesen sogar vorher: „Der Realitätseindruck ist nicht nur durch die Widerstandserfahrung des Wollens und anderer dynamischer Aktivität gegeben, sondern auch außerdem allen Perzeptionen notwendig vorgegeben. Hätte Dilthey recht damit, daß das Widerstandserlebnis der triebhaften psychischen Aktivität stets vermittelt sei durch irgendwelche Empfindungen, so wäre doch der Nerv seiner ganzen Theorie zerstört, und man könnte nicht einsehen, warum er sich gegen die Theorie des kritischen Realismus wehrt, nach welcher die Realität erst aus einem Bewußtseinserlebnis erschlossen wird".[1] Scheler stellt weiterhin fest, daß Dilthey das Bewußtsein eines einzelnen Dinges in der Außenwelt mit demjenigen vom Bestehen einer Außenwelt überhaupt verwechselt: „Anstatt nämlich nur zu fragen, wie wir dazu kommen, ein in der Außenweltsphäre gegebenes X auch noch für real zu halten, fragt er nach den Gründen und Motiven unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt, so als ob Außenwelthaben und etwas Reales haben in der Außenwelt ihren Ursprüngen nach in demselben Prozeß zusammenfallen müßten".[2] Diese Vermengung von Realitätsproblem und Sphärenproblem wiegt bei Scheler um so schwerer, als er selbst die apriorische „Vorgegebenheit" jeder Sphäre vor ihrem realen Inhalt behauptet. Ohne die Berechtigung dieser Ansicht hier schon prüfen zu wollen, muß man doch eingestehen, daß das Realitätsproblem tatsächlich in jeder Sphäre — sogar in derjenigen der bewußt-fiktiven Gegenstände — wiederkehrt, nämlich als die Frage nach der Realität eines Objektes in bezug auf die fremdpsychische, die intentional-religiöse, die mathematische, die Leibsphäre u. a. m.[3], — ferner daß es in der Außen-

[1] „Wissensformen" S. 464 f. [2] a. a. O. S. 471.

[3] Diese Frage wird in der Form gestellt: „Was gehört real, d. h. objektiv,

weltsphäre auch vieles Irreale, Nichtgegenständliche gibt, wie Schatten, Spiegelbilder, Regenbogen u. dgl. m. SCHELER sieht den Grund für die falsche Fragestellung darin, daß DILTHEY „nicht nur den Satz von der Bewußtseinsimmanenz voraussetzt, sondern auch den von KANT bereits überwundenen Satz von der Vorzugsevidenz psychischer Gegebenheiten vor physischen, innerweltlicher vor außerweltlichen —, daß er also für das Psychische den Unterschied von Realität und bewußter Erscheinung leugnet".[1]

b) SCHELER selbst stützt den Realitätsglauben ganz auf das unmittelbar erlebte Bewußtsein der Hemmung unseres Trieblebens: „Der Satz von der Realität der Dinge ist also weder ein mögliches Ergebnis einer Denksetzung, noch ist es die Wahrnehmung und ihre Verarbeitung, noch ist es das Denken plus Wahrnehmung, die je zu ihm führen könnten. Zieht man zu seiner vermeintlichen Rechtfertigung nur intellektuelle Akte und ihre Gesetze heran, so muß man auch konsequent zum Idealismus kommen."[2] Das Widerstandserlebnis ist aber weiterhin auch von allen Begleitempfindungen (Tast- und Gelenkempfindungen) scharf zu trennen. Immer von neuem wendet sich SCHELER gegen die Verquickung der beiden Erlebnisgruppen bei DILTHEY und manchen Psychologen: „Der Widerstand ist ein durchaus zentrales Erlebnis, eine echte Willenserfahrung des aktiven Selbst, und hat mit den peripheren Sinneserlebnissen nichts zu tun. Wenn ich einen Stock gegen die Wand stemme, so zeigt schon der verschiedene Ort von beider Auftreten die Verschiedenheit von Tastempfindung und Widerstand: dieser ist am Stockende erlebt, jene an der Hand."[3] Nicht nur die Realität von einzelnen Objekten innerhalb der Außenwelt wird uns durch das Widerstandserlebnis nahegebracht — nein, die Realität überhaupt ist uns vor allen Qualitäten und Beziehungen, vor Raum und Zeit, vor Dingen und Ereignissen „vorgegeben" — als Eindruck eines „schlechthin Widerständigen" gegen die „urquellende Spontaneität", die im Wollen und Aufmerken jeder Art ein und dieselbe ist. „Denkt euch Stück für Stück den ganzen Gehalt der natürlichen Weltanschauung abgebaut, lasset alle Farben verbleichen, alle Töne verhallen, Leibbewußtseinssphäre und ihren gesamten Inhalt verschwinden, Raum-

in die betreffende Sphäre und was bloß scheinbar?" Die letzteren Gegenstände gehören dann eben real in eine andere Sphäre!

[1] „Wissensformen" S. 471. [2] a. a. O. S. 473.

[3] a. a. O. S. 463.

und Zeitformen und alle Seinsformen der Dinge sich in ein unbestimmtes Sosein nivellieren, — dann bleibt als das Nichtabbaubare ein einfacher, nicht weiter auflösbarer Eindruck der Realität überhaupt."[1] Diese vage, noch undifferenzierte Realität finden wir nicht erst durch Urteile oder Schlüsse, sondern sie ist ganz ursprünglich vor jeglichem Denken und Wahrnehmen da — als „unbestimmtes Realsein von Etwas" in irgendeiner der gleichfalls allem empirischen Erlebnisinhalt „vorgegebenen" Seinssphären. In der Empfindungsstärke sieht Scheler den Ausdruck für die Größe einer Trieberfüllung, indem er sie, wie der Sinnesphysiologe Pickler, auf dessen Untersuchungen er sich stützt, als einen biologisch-teleologischen Begriff auffaßt, nicht physikalisch oder physiologisch, wie es sonst in der Regel geschieht. Alles Emp finden setzt nach ihm ein triebhaftes Verlangen nach Empfindung voraus; es ist nicht die Folge einer von unseren Trieben unabhängigen Erregung, eines Reizes, sondern die Betätigung eines Triebes zur Anpassung und Angleichung an Reize, und diese selbst dienen dabei nur als Befriedigungsmittel des spontan vorhandenen Triebes. Erst wenn der Widerstand gegen die Impulse dieses einheitlichen Triebfaktors phänomenal erwachsen ist, gleichen sich ihm sekundär die erlebten Empfindungsintensitäten an. Das Widerstandserlebnis ruft also den Akt der Reflexion und das Triebbewußtsein hervor, nicht umgekehrt; das „Bewußtwerden oder zum Ich in bezug kommen ist in allen Stufen und Graden, in denen es erfolgt, immer erst die Folge unseres Erleidens des Widerstandes der Welt."[2] — Die körperliche Umwelt ist nicht die einzige aller Einzelerfahrung vorgegebene Seinssphäre, Scheler unterscheidet noch drei weitere kategoriale Formen der Realität, die wie jene von Anfang an da sind und erst im Laufe der individuellen Entwicklung mit wechselndem Erlebnisinhalt erfüllt werden. Sie sind sich untereinander selbst nach einer spezifischen Gesetzmäßigkeit vorgegeben, dergestalt, daß das Absolut-Reale schlechthin — die „übermächtige Gottheit" — vor jeder anderen Sphärenrealität, die Gemeinschafts- oder Du- und Wir-Sphäre vor der gesamten Natur und dem Eigenich, die Gegenstände der Außenwelt vor denen der Innenwelt und schließlich die leibliche und lebendige Realität vor der toten, bloß körperhaften vorhergeht. Diese Aufeinanderfolge der vier „Sphären"

[1] „Wissensformen" S. 461. [2] a. a. O. S. 470.

findet ihre Bestätigung in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes — bei primitiven Völkern und Kindern — und läßt sich z. T. auch experimentell erhärten.

In Schelers Darstellung des Realitätsproblems sind allgemein anerkannte Ergebnisse der modernen Psychologie mit metaphysischen Spekulationen vermischt, denen man nicht ohne weiteres zustimmen kann. Daß die Realität eines Gegenstandes von uns im Erlebnis des Widerstandes und der Willenshemmung unmittelbar erfahren wird, darf man als eine unbestreitbare und gesicherte Feststellung der phänomenologischen Forschung ansehen.[1] Daß aber der Mensch im Besitz von fertig ausgebildeten und wohl unterschiedenen, jeder Einzelerfahrung „vorgegebenen" Sphären, in die er nur — wie in eine leere Kommode — alle auf ihn einstürmenden Eindrücke richtig einzuordnen braucht, geboren wird, — das ist eine durchaus unbewiesene und unbeweisbare Behauptung. Wodurch sollen sich denn diese völlig leeren, rein formalen Sphären voneinander unterscheiden? Der eine Schubkasten sieht doch wie der andere aus, solange nichts drin ist! Viel näher liegt jedenfalls die Vermutung, daß sie sich erst allmählich und gemeinsam mit ihrem Inhalt gebildet haben: zugleich mit den Empfindungsqualitäten erfassen wir deren spezifische Verschiedenheit und gelangen so zur Abgrenzung bestimmter Seinsregionen und zur Trennung von Innen- und Außenwelt.[2] Der Einwand, den außer Scheler auch Rehmke erhoben hat, jede Bewegung und vollends gar jede zielgerichtete Handlung setze doch schon die Erkenntnis eines „Außen" voraus, verfängt hier, wo es sich um das Bewußtwerden und nicht um die logische Erschließung einer Außenwelt handelt, nicht: in der Hemmung und dem objektiv physikalischen Widerstand, den mein Bewegungsimpuls erfährt, erlebe ich eben gerade die Anwesenheit eines fremden, mir äußerlich gegenüberstehenden Objekts. Und erst sekundär, nach mehrfacher Wiederholung dieses Eindrucks, wird mir bewußt, daß es eine ganze äußere Welt gibt. Säße ich zeitlebens gelähmt in einem absolut finsteren und geräuschlosen Raum, so hätte ich gar keine Veranlassung, eine von

---

[1] Näheres hierüber s. im Abschn. 3 ds. Kap.!

[2] Man könnte Schelers Theorie gelten lassen, wenn er sie auf das transzendentale „Bewußtsein überhaupt" beschränken würde. In seiner Darstellung findet sich jedoch nirgends die Unterscheidung von empirischem und transzendentalem Ich; vielmehr spricht er ständig nur von dem wirklichen, psycho-physischen Subjekt.

meinem Körper unterschiedene „Außensphäre" anzunehmen. Die Eigenbewegung ist also nicht nur keine Folge, sondern selber gerade die notwendige Bedingung für das Bewußtwerden einer Willenshemmung und damit des Außenweltglaubens.

c) Die Begründung des Außenweltglaubens auf die Willenshemmung — die „voluntative Daseinstheorie", wie sie Heidegger genannt hat[1] — läßt sich in ihren Wurzeln bis auf den Irrationalismus der romantischen Philosophie (Jacobi, Schelling, Schopenhauer) und bis zu Maine de Biran zurückverfolgen, der in bewußtem Gegensatz zu Descartes den Satz prägte: „Ich will, also bin ich!" In neuerer Zeit ist sie außer von Dilthey und Scheler auch noch von anderen Autoren wieder aufgegriffen worden, so von Frischeisen-Köhler, der besonders die Unmöglichkeit einer logisch-rationalen Ableitung der Umwelt hervorhebt,[2] und von Alois Riehl, einem der scharfsinnigsten Vertreter des erkenntnistheoretischen Realismus. Riehl erblickt das Kriterium für die Realität einer Erscheinung ebenfalls in der Widerstandsempfindung, die uns die Raumerfüllung und Undurchdringlichkeit der Körper und damit die Korrelation von eigenem und fremdem Dasein offenbart: „Durch die Empfindung von Widerstand werden wir zugleich mit dem Gefühle unserer eigenen körperlichen Existenz des Daseins anderer Körper inne".[3] Das Bewußtsein des nicht zu verdrängenden Widerstandes wird aber nicht etwa durch einen Schluß auf entgegenwirkende Ursachen hervorgerufen, es tritt vielmehr ganz von selbst — sogar schon bei der schlichten Sinneswahrnehmung, wie wir später noch sehen werden — auf und bedarf keiner nachträglichen Bestätigung durch logische Operationen. — An dieser Stelle ist auch Heidegger zu nennen, der den Außenweltglauben zwar nicht direkt auf den Willen zurückführt, ihn aber doch gleichfalls emotional, aus der Grundbefindlichkeit der Angst, erklärt: nicht die Anschauung entdeckt die Welt primär, sondern die „bloße Stimmung", nämlich das Gefühl der eigenen Machtlosigkeit und Bedrohung durch das widerstehende Reale.[4]

Der Wirklichkeitscharakter der Gegenstände außer uns ist nach dieser Lehre ausschließlich durch die Hemmungen bedingt,

[1] „Sein und Zeit", S. 210.

[2] „Realitätsproblem" S. 83 und „Wissenschaft und Wirklichkeit" S. 312 f.

[3] Riehl, 2. Bd., S. 236 f.

[4] „Sein und Zeit", § 29 und § 40.

die unser Trieb- und Impulsleben an ihnen erfährt. Mit dieser Feststellung ist jedoch noch nicht das Entscheidende getroffen; es kommt ganz wesentlich auf die Art der Hemmung an. Nicht jeder beliebige Widerstand schon garantiert eine äußere Wirklichkeit, sondern nur, wie noch ausführlicher zu untersuchen sein wird, die körperlichen, tast- und greifbaren Hindernisse, die sich unserem Bewegungswillen entgegenstellen. Daß die voluntative Daseinstheorie dieses Problem überhaupt nicht bemerkt, ist ein Mangel, der besonders bei Dilthey, aber auch bei Scheler oft zu einer mißverständlichen und mehrdeutigen Darstellung führt. Das ist indessen nicht der einzige Fehler dieser Theorie. Sie leitet unsere Überzeugung von der Existenz einer realen Außenwelt aus der Willenserfahrung ab, — aber was ist denn eigentlich der „Wille"? Bei Scheler wird er fast zu einem zweiten Ich in uns, zum Kern der ganzen Persönlichkeit, bei Dilthey bleibt er ein undefinierbares metaphysisches Prinzip des Lebens. Dieser übertriebene Voluntarismus ist um nichts besser als der einseitige Intellektualismus, gegen den er sich wendet, der den Außenweltglauben aus bewußten oder unbewußten Schlüssen von den Empfindungen in uns auf eine Ursache der Empfindungen außer uns erklärt. Es ist jedenfalls sehr bedenklich, die ganze Daseinstheorie auf einen so unklaren und viel umstrittenen Begriff zu gründen.

Auch mit der Lehre von der „Spontaneität" (Triebhaftigkeit) der Empfindungen wird man sich schwerlich einverstanden erklären können. Daß die Seele einem ursprünglichen Drang oder Durst nach Realität unterliegt, der allem Realsein vorhergeht und erst durch die Empfindung befriedigt wird, ist eine Annahme, zu der weder theoretische Erwägungen noch tatsächliche Beobachtungen zwingen; sie ist auch gar nicht erforderlich, um das Realitätserlebnis zu erklären, denn die Widerständigkeit der Dinge erfahren wir ja schon, wenn wir uns angesichts der uns von außen aufgenötigten Eindrücke rein rezeptiv verhalten, wie dies nach der herrschenden Meinung der Psychologen seit Kant auch tatsächlich der Fall ist. Unsere Sinne sind tätig, aber nicht selbsttätig, wie Riehl einmal bemerkt[1]; ihre Tätigkeit bedarf der Reize, durch die sie ausgelöst wird. Wohl empfindet der Erblindete sein Unvermögen zu sehen sehr schmerzlich, aber deswegen läßt sich

[1] Riehl, 3. Bd., S. 148.

doch der „Sehtrieb“ weder qualitativ noch seiner Intensität nach mit den anderen Grundtrieben des Organismus, dem Nahrungstrieb, dem Geschlechtstrieb und dem „Willen zur Macht“, auf eine Stufe stellen; jedes Organ verursacht eben Störungen und Unlustempfindungen, wenn es nicht benutzt wird, denn in der Funktion allein besteht seine biologische Bedeutung. Das berechtigt aber noch keineswegs dazu, von einem „Drang“ der Sinne nach Betätigung zu sprechen. Der passive Charakter der Wahrnehmung dient sogar meistenteils geradezu als Unterscheidungsmerkmal gegenüber der Vorstellung: Wahrnehmungen werden uns „von außen“ aufgezwungen, auch gegen unseren Willen, die Vorstellungen hingegen bringen wir selbst spontan hervor. Man könnte allenfalls an das angestrengte Horchen und Spähen denken, bei dem in der Tat ein stark aktives Verhalten des Organismus vorliegt, aber abgesehen davon, daß dieser Fall nicht der normalen Wahrnehmung entspricht, ist die „Anspannung aller Sinne“ auch niemals Selbstzweck, wie Schelers „Drang nach Realität schlechthin“, sondern steht immer im Dienst einer bestimmten Objektfindung (Feinde, Beute usw.).

In diesem Zusammenhang muß auch die Behauptung Schelers zurückgewiesen werden, daß das Widerstandserlebnis von den Begleitempfindungen streng geschieden sei. Das Hemmungsbewußtsein ist allerdings nicht an eine bestimmte Sinnesmodalität gebunden — aber nur aus dem Grunde, weil es an allen Empfindungen gleichmäßig teil hat. Daher bemerkt der amerikanische Philosoph Baldwin mit Recht, daß eigentlich jede Empfindung als Widerstandsempfindung zu bezeichnen sei, weil ihnen allen das Kennzeichen der Unverdrängbarkeit, Fremdheit und „Widersetzlichkeit“ gegen unseren Willen gemeinsam ist.[1] Die Absonderung des zentralen Erlebnisses einer Hemmung der eigenen Aktivität von den peripheren Sinneswahrnehmungen mag aus methodischen Gründen angebracht sein, realiter — d. h. im Phänomen selbst — treffen wir jedenfalls eine solche Trennung nirgends an, auch nicht in dem Beispiel des Aufstemmens eines Stockes.[2] Denn der „Widerstand“, den wir dabei am Stockende verspüren, ist doch nichts weiter als eine durch die Anspannung der Muskeln hervorgerufene Druckempfindung, wie wir sie auch haben, wenn

[1] Baldwin. Bd. 3, Teil II, 3. Kap., § 3, Nr. 5.

[2] s. S. 117!

wir die Hand direkt gegen die Wand stemmen, und daß diese von der Tast- oder Berührungsempfindung getrennt und „nach außen" verlegt wird, ist um nichts verwunderlicher als die „Projektion" der Gesichtseindrücke in die Ferne.

3. Sinnespsychologische Untersuchung des Wirklichkeitserlebnisses

Bei der Entstehung des Außenweltglaubens spielt zwar das Moment der Widerständigkeit eine ausschlaggebende Rolle, aber darüber darf man den Anteil der äußeren Wahrnehmung nicht außer acht lassen. Das Erlebnis der Willenshemmung allein reicht nicht aus, um uns von dem Vorhandensein einer äußeren Welt zu überzeugen; es vermag uns nur ganz allgemein von irgendeiner Realität schlechthin Kenntnis zu geben. Der Widerstand kann nämlich auch in uns selbst liegen, und dieser Fall ist von der voluntativen Daseinstheorie gar nicht berücksichtigt worden. Bei jeder Motivbildung, in jeder Konfliktsituation treten teils bewußte, teils unbewußte Hemmungen in uns auf, die wie äußere Kräfte unsere Entschlüsse formen und unser Handeln entscheidend beeinflussen, so z. B., wenn ein Verbrecher aus Furcht vor Strafe oder einfach aus Mitleid von seiner Tat absteht. Keine verantwortliche Entscheidung vollzieht sich ohne den mitunter sehr heftigen Kampf von Vorurteilen, sittlichen Forderungen des Gewissens oder der geltenden Moral, Nützlichkeitserwägungen und ähnlichen „psychischen Gewalten", aber diese inneren Widerstände führen doch niemals zur Annahme einer körperlichen Umwelt! Das wird besonders deutlich an einem Beispiel, das Dilthey selbst gebraucht: „Ich kann die lastende Vorstellung meiner Krankheit durch keine Willensanstrengung entfernen, sondern sie übt auf mein Lebensgefühl einen dauernden Druck aus".[1] Die Krankheit erweist sich durch diese unleugbar vorhandene Beeinträchtigung meiner Aktivität wohl als real, nämlich als eine von mir unterschiedene unverdrängbare Macht (sogar da, wo sie bloß — hypochondrisch — eingebildet ist!), aber sie gehört deshalb doch nicht zur Außenwelt, — im Gegenteil, ist sie doch gerade mit meinem eigenen leiblichen Ich aufs engste verbunden! Wir können also die Mitwirkung der Sinneswahrnehmung bei der Erklärung des Außenweltglaubens nicht entbehren und müssen aus diesem Grunde

[1] Dilthey, S. 132.

Schelers Behauptung einer Vorgegebenheit des Widerstandserlebnisses vor den einzelnen Empfindungen und seine Forderung nach einer radikalen Trennung beider Erlebnisklassen entschieden ablehnen. Gerade ihre unlösbare Zusammengehörigkeit ist zu betonen, und nur darin kann man Scheler recht geben, daß das Hemmungsbewußtsein kein spezifisches Merkmal einer bestimmten Empfindung ist. Jede Wahrnehmung trägt vielmehr immanent den Charakter der Unabhängigkeit und Ichfremdheit in sich. Nur in Gedanken läßt sich eine Trennung herbeiführen, indem man die in Wirklichkeit stets miteinander verbundenen unselbständigen Seiten der Wahrnehmung auseinanderlegt und für sich betrachtet. Dann wird man entdecken, daß ihnen ganz verschiedene Funktionen zukommen: die Widerständigkeit bringt uns die Realität überhaupt nahe, die Qualität dagegen vermittelt uns die Exzentrizität, d. h. die räumliche Ausdehnung und Gestalthaftigkeit der Umwelt. Das wollen wir jetzt an den einzelnen Sinnesempfindungen näher untersuchen.

a) *Der Unterschied von Nah- und Fernsinnen*

Daß die herkömmliche Fünfteilung der Wahrnehmungen nach den Unterschieden des anatomischen Sinnesapparates unzureichend ist, hat man schon lange eingesehen.[1] Der Haut wird dabei eine Sonderstellung zuteil, weil sie uns nicht wie die anderen Sinnesorgane nur einen, sondern drei deutlich voneinander geschiedene Qualitätskreise zur Kenntnis bringt: durch die Berührungsempfindung erfahren wir etwas über die Oberflächenbeschaffenheit (glatt, stumpf, spitz, klebrig, naß, rauh) und die Gestalt (rund, länglich) eines Dinges, durch die Druckempfindung über seine innere Konsistenz (Härte) und durch die Temperaturempfindung über seine Wärme oder Kälte. Die beiden ersten Wahrnehmungsklassen, die in der Praxis oft nur schwer auseinanderzuhalten sind, werden gewöhnlich unter dem Namen „Tastempfindung" zusammengefaßt. Eine zweckmäßigere Gliederung wird sich uns erst aus der Untersuchung selbst ergeben. Vorderhand können wir es bei einer groben, aber augenfälligen Einteilung bewenden lassen, bei der die Art und Weise, wie uns die Sinneseindrücke übermittelt werden, als Einteilungsgesichtspunkt dient. Danach gibt es Fernsinne, die zu ihrer Wirksamkeit eines zwischen Wahrnehmendem und

[1] Vgl. hierzu besonders den Aufsatz von Dessoir, S. 232 ff.

Wahrgenommenem befindlichen Mediums bedürfen, und Nahsinne, bei denen eine direkte Berührung von Wahrnehmungssubjekt und -objekt stattfindet. Zu jenen gehört außer dem Gesicht und dem Gehör auch der Geruchssinn, der nur beim Menschen — wie bei allen „Augentieren" — verkümmert ist. Ursprünglich reicht er aber sehr viel weiter und ist für die „Nasentiere" noch jetzt von größter Wichtigkeit; das beweist die Tatsache der Witterung von Feinden, Beutetieren und Geschlechtspartnern. Die Nahsinne umfassen die genannten drei Hautsinne und den Geschmack, wobei wir uns sehr wohl darüber im klaren sind, daß ausnahmsweise auch einmal ein „Ferntasten" vorkommt — wobei das Objekt von dem tastenden Subjekt nicht unmittelbar, sondern mittels eines Werkzeuges, z. B. einer Sonde, berührt wird — jedoch immer nur über beschränkte Entfernungen hin. Beim Temperatursinn könnte diese Einordnung zweifelhaft erscheinen — wegen der Wärmestrahlung. Er muß aber doch den Nahsinnen zugerechnet werden, weil wir gar nicht den heißen Gegenstand selbst, der die Ätherschwingungen aussendet, thermisch wahrnehmen — so wie wir etwa das entfernte Ding sehen —, sondern bloß die Wärme des uns umgebenden, mit unserer Haut in Berührung stehenden Mediums — Luft, Wasser usw. — fühlen. Ob diese Wärme von der Sonne oder von einem Ofen stammt, sagt uns immer erst nachträglich die Gesichtswahrnehmung.

Es genügt, wenn wir uns bei der folgenden Untersuchung auf je einen Vertreter aus beiden Gruppen beschränken, und zwar auf die beiden Sinne, die für das „Realitätserlebnis" am wichtigsten sind: Gesichts- und Tastsinn. Dabei stützen wir uns in der Hauptsache auf die Arbeiten von Jaensch und Katz.

b) *Der Wirklichkeitscharakter des Gesichtssinnes (die optische Realität)*

Jaensch sieht in der Gesichtswahrnehmung den eigentlichen Realitätssinn.[1] Er hat die Strebungen im optischen Gebiet, die Dilthey nur analog den Druckempfindungen vermutet hatte, wirklich nachgewiesen. Zum Tiefensehen sind nach ihm Blickbewegungsimpulse und „Aufmerksamkeitswanderungen" notwendig. Diese Aufmerksamkeitswanderungen erfahren Hemmungen durch die Gesichtseindrücke, auf die sie treffen. Alle

[1] „Wahrnehmung des Raumes", S. 468ff.; vgl. auch „Aufbau des Bewußtseins", Abschn. 7!

Gesichtserscheinungen werden einzig und allein durch die Einordnung in den wahrgenommenen Raum objektiviert; die bestimmte Lokalisation ist also conditio sine qua non für den Realitätscharakter eines optischen Phänomens. Daraus folgt, daß es — entsprechend der Sinnfälligkeit des Tiefeneindrucks und der relativen Bestimmtheit der Lokalisation — ein abgestuftes Realitätsbewußtsein gibt: eine im Stereoskop betrachtete Photographie zeigt einen höheren Grad von „Wirklichkeit" als ein impressionistisches Gemälde; sie sieht viel plastischer und, wie man charakteristischerweise sagt, „natürlicher" aus als dieses, d. h. sie macht nicht bloß einen bildmäßigen Eindruck. Hier haben wir also bereits einen Grund für das in der Einleitung erwähnte Schwanken des Wirklichkeitseindrucks. Der Realitätscharakter ist optimal ausgeprägt, wenn der Blick über den ganzen Gegenstand wandert und nacheinander die einzelnen Flächen durchläuft, weil er dabei die meisten Hemmungen erleidet. Durch Einschränkung der Aufmerksamkeitswanderungen wird er herabgesetzt: rasch wechselnde Gesichtseindrücke, z. B. bei extrem schneller Bewegung (im Film) oder beim Sehen durch heiße, flimmernde Luft, verhindern das Zustandekommen der Blickbewegungen. Da mit zunehmender Entfernung immer weniger Einzelheiten erkennbar werden, wirkt der Hintergrund einer Landschaft kaum noch hemmend und sinkt infolgedessen zur „bloßen Dekoration" herab. Umgekehrt erscheint ein Objekt um so „wirklicher", je näher es sich befindet. Das Nahe ist eindringlicher als das Ferne, denn es widersteht der Tendenz zur Durchdringung in viel stärkerem Maße. Homogene oder schlecht beleuchtete Oberflächen sehen weniger real aus als unebene bzw. sehr helle, weil sie nicht so viele Details enthalten und der Blick deshalb ungehindert über sie hinweggleiten kann. In der Dämmerung und noch mehr bei Nebel macht die Welt daher oft einen unwirklichen, gespenstischen Eindruck: die festen Konturen verschwimmen oder fließen ineinander über, alle Einzelheiten treten zurück, das Auge findet nirgends einen Halt. Auf Grund dieser Beobachtung hat Katz eine Einteilung der Farben in zwei Klassen vorgenommen, die er als Flächen- und Oberflächenfarben einander gegenüberstellt.[1] Jene — z. B. die Spektralfarben, das Blau des Himmels, das Grau in der Dämmerung oder im Nebel — sind nur unbe-

[1] „Erscheinungsweisen der Farben", § 2 (S. 6ff.).

stimmt lokalisierbar, haben eine lockere, gar nicht raumhafte Struktur und werden immer ungegenständlich, in einer frontalparallelen Ebene gesehen. Die Oberflächenfarben dagegen beobachten wir in der Hauptsache an körperlichen Gegenständen; sie weisen eine körnige und ausgeprägt „reale" Beschaffenheit auf und vermitteln uns stets den objektiven Eindruck eines farbigen Gegenstandes.

Nach Jaensch und Krellenberg hat sich die gesamte optische Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt aus eidetischen Anschauungsbildern entwickelt.[1] Doch auch ohne diese Annahme bleibt es richtig, daß ein besonders enger Zusammenhang zwischen dem Realitätsbewußtsein und der Blickwanderung besteht: nur durch die Augenbewegung sind wir in der Lage, Anschauungs- und Nachbilder von „adäquaten" Wahrnehmungen zu unterscheiden. Die ersteren erscheinen in der gleichen äußeren, von unserem Leib getrennten Welt wie die gegenständlichen Wahrnehmungen, aber sie sind „verlagerbar", sie folgen dem Blick des Schauenden, während die Wahrnehmungsgegenstände an festen Stellen im objektiven Raum verharren. Die wirklich vorhandenen Objekte setzen nicht nur dem praktischen Handeln, sondern auch der optisch-dynamischen Funktion des Sehens einen Widerstand entgegen, und darauf allein beruht die feste und solide Struktur der Wahrnehmungswelt, — im Gegensatz zu dem unkörperlichen, „unwirklichen" Charakter der den Flächenfarben nahestehenden Anschauungs- und Vorstellungsbilder. Das Rot, das ich gar nicht sehen will und das sich doch nicht verdrängen läßt, bietet dem Auge prinzipiell den gleichen Widerstand wie ein äußerer Druck der stoßenden Hand.[2] Das führt auch Dilthey zur Stützung seiner voluntaristischen Theorie an: „Der Wille erfährt beständig, daß er Gesichtseindrücke nicht herbeiführen kann, diese vielmehr unabhängig von ihm auftreten und verschwinden", — nach einer „inneren Gesetzmäßigkeit, die ihm fremd und starr gegenübersteht."[3]

---

[1] Jaensch, „Wahrnehmungswelt" S. 381 und Krellenberg S. 56 ff.

[2] Selbstverständlich kann man mit dem Hinweis auf dieses Faktum den Außenweltglauben nicht erkenntnistheoretisch begründen, — was Scheler allerdings versucht hat! Wohl aber ist das Widerstandserlebnis für die — psychologische — Ursprungsfrage, mit der wir es hier, wie eingangs festgestellt, allein zu tun haben, von ausschlaggebender Bedeutung.

[3] S. 110. Mit diesem Zugeständnis setzt er sich freilich in Widerspruch zu seiner eigenen Theorie, wonach wir von der Realität der Außenwelt

Der dynamische Charakter der ursprünglichen Wahrnehmung wird außerdem durch psychopathologische Fälle bestätigt, in denen — durch Schizophrenie — primitive Erlebnisstrukturen von neuem gefestigt werden und die höher entwickelten verdrängen. Dabei löst sich der starre Subjekt-Objekt-Gegensatz auf und an seine Stelle tritt, nach Beobachtungen von Storch, ein magischer Macht- und Wirkungszusammenhang; das einfache sinnliche Wahrnehmen — als schlichtes Hinblicken auf ein dem Ich gegenüberstehendes, von ihm abgelöstes Objekt — verwandelt sich in ein Hinauswirken des Ich in das sinnlich Gegebene oder umgekehrt in ein Hineinwirken und Erleiden. Storch beschreibt diesen Zustand an einem Beispiel folgendermaßen: „Die Beziehung zur Umwelt ist für die Kranke in typischer Weise verändert: sie fühlt sich als Zentrum eines magischen Kräftespiels, erlebt in konkreter Anschaulichkeit das Herausströmen ihrer Kräfte in die Welt, das Einströmen fremder Kräfte in ihr Ich. Die Wahrnehmungswelt hat für sie keinerlei Eigensein gegenüber dem Ich. Das Wahrnehmen ist mit irgendwelcher Veränderung und Umbildung ihrer selbst und des wahrnehmungsmäßig Gegebenen verknüpft.[1] So spricht sie davon, daß ihre Augen die Landschaft und die umgebenden Personen ‚in sich gehabt', oder auch, daß eine Kraft aus ihren Augen die Landschaft ausfülle! Das Wahrnehmen ist für sie ein Herausströmen von anschaulichen Bestandteilen aus der Ichsubstanz, eine Emanation von Kräften und Energien. ‚Die Sinne fahren aus in die Gegenstände', — ‚die Augen, das Bewußtsein habe ich nach außen verlegt'. Dieses Herauswirken in die Außenwelt wird jedoch nicht immer als freie spontane Aktivität, sondern vielfach auch als unfreies Gezwungensein, als passives Erleiden geschildert. Wenn sie auf ein Stück Papier blickt, so ist es ihr, als würden ihre Augen ‚dahineingesteckt'! Ja, indem sie selbst in die Rolle des Wahrnehmungsobjekts rückt, wird sie selbst ein Opfer der Einwirkung anderer

immer nur durch Vermittlung von Denkprozessen Kenntnis erhalten. Denn wenn schon jeder optische Eindruck für sich genommen uns von dem Vorhandensein einer von uns unabhängigen Außenwelt überzeugt, erweist sich der Schluß auf die Ursache eben als überflüssig! Vgl. auch unsere Ausführungen auf S. 125 f.!

[1] In solchen — anormalen — Fällen könnte man in der Tat von einer „Spontaneität", besser Aktivität der Empfindung sprechen, — wenn auch in anderem Sinne als Scheler.

Wahrnehmungssubjekte und fühlt sich fremden, auf sie einwirkenden Kräften hilflos preisgegeben".[1] Wir sehen also, daß die stabile Wahrnehmungswelt unter Umständen vollständig aufgelöst werden kann: die Annäherung an die magisch-mystische Auffassungsweise der Primitiven ist unverkennbar.

c) *Der Wirklichkeitscharakter des Tastsinnes (die taktile Realität)*

Die Gesichtswahrnehmung liefert uns also zugleich mit den Farben und Formen der Dinge auch ihre Widerständigkeit, und Jaensch stellt sie daher in den Vordergrund seiner Betrachtungen, zumal ja auch der Gesichtssinn für den Menschen der weitaus wichtigste Sinn ist[2], — im Gegensatz zu den Lebewesen mit „nasaler" Orientierung. Dennoch gebührt dem Tastsinn der Vorrang hinsichtlich der Realitätserkenntnis. Das wird verständlich, wenn man bedenkt, daß die Haut das ursprünglichste Sinneswerkzeug ist und eine Art „Grundsinn" darstellt, aus dem sich die übrigen Sinnesorgane erst phylogenetisch entwickelt haben. Das kommt auch in der Redewendung „etwas ist vorhanden" zum Ausdruck, bei der das Wirkliche geradezu mit dem Greifbaren, in der Hand Befindlichen gleichgesetzt wird. Diese Originalität geht aus Jaenschs Darlegungen selbst hervor. Die von ihm entdeckte Blickwanderung besteht nämlich in nichts anderem als in einem dem manuellen analogen optischen Abtasten der Dinge. Es kann daher nicht wundernehmen, daß wir einen stärkeren Realitätseindruck empfangen, wenn der Blick innerhalb der Fläche des Gegenstandes entlanggleitet, als wenn er zwischen Subjekt und Objekt hin- und herwandert, weil im ersteren Falle alle Einzelheiten der Reihe nach „abgetastet" werden. Ebenso begreift man leicht, warum Flächenfarben und weit entfernte Gegenstände uns mehr oder weniger „unwirklich" vorkommen: auf homogenen Flächen ohne ausgeprägte Lokalisierungsmerkmale gibt es eben nichts zu tasten, sie bieten dem frei schweifenden Blick nur einen sehr mangelhaften Widerstand. Das Tastbare wird mit fortschreitender geistiger Entwicklung zu dem beharrlichen Kern,

[1] Storch, S. 149.

[2] Das sieht man auch daraus, daß das Bewußtsein die gleiche Struktur aufweist wie die optische Wahrnehmung: dem kleinen Bezirk des scharfen, deutlichen Sehens innerhalb des ganzen Sehfeldes entspricht das enge, von einem „Hof" mehr oder weniger undeutlich bewußter und unbewußter Pertionen umgebene Gebiet der Aufmerksamkeit.

an den Farben, Töne und Düfte nur vorübergehend — als flüchtige Eigenschaften — gebunden erscheinen, und bildet so die Wurzel der Substanzvorstellung. Daher steht am Anfang des philosophischen Denkens das Suchen nach dem „Urstoff" als dem „hinter" den Erscheinungen verborgenen Urgrund aller Dinge. Daß wir die getasteten Objekte für die eigentlich wirklichen halten, geht auch daraus hervor, daß die übrigen Sinne sich häufig Korrekturen durch den Tastsinn gefallen lassen müssen: der ins Wasser gehaltene Stab erscheint nur dem Auge gebrochen, „in Wirklichkeit", d. h. für die allein maßgebende Tastwahrnehmung bleibt er unverändert. Ebenso halten wir die nur optisch oder akustisch wahrnehmbaren Geistererscheinungen und okkulten Phänomene für Halluzinationen oder anderweitige Sinnestäuschungen, denen keinerlei Realität zukommt, solange die Bestätigung durch den Tastsinn ausbleibt. Katz hat also durchaus recht, wenn er dem Tastsinn für die Entwicklung des Realitätsbewußtseins die größte Bedeutung beimißt.[1] Dieser Sinn läßt uns den Widerstand der äußeren Dinge am intensivsten fühlen, er vermittelt schon dem Säugling, der alle erreichbaren Gegenstände nicht nur mit den Händen, sondern auch mit dem Munde und den Füßen betastet, das erste Realitätserlebnis. Auch Dilthey weist darauf hin, daß der irreale, „überirdische" Charakter des fernen Horizonts, der schwebenden Wolken und Sterne, der Engel und Gespenster mit der Unmöglichkeit einer taktilen Kontrolle zusammenhängt: alle diese Erscheinungen entziehen sich der unmittelbaren Berührung und werden deshalb vom naiven Volksglauben in eine transzendente Welt erhoben, in der es keinen Druck, keine Schwere, keinen Widerstand gibt. Phantasiebilder und optische Visionen werden, auch wenn sie noch so lebhaft und gegen unseren Willen auftreten, doch niemals mit realen Objekten verwechselt, vielmehr auch schon im täglichen Leben als subjektiv bedingte Täuschungen erkannt, weil ihnen der widerstandleistende, konsistente Kern fehlt.

Die Vorzugsstellung des Tastsinns bei der Realitätsvermittlung findet endlich noch darin eine Bestätigung, daß bei ihm Sinnestäuschungen nach Art der optischen Halluzinationen, also als Illusionen eines wirklichen Objekts — wie z. B. bei der Fata Morgana — nicht vorkommen; es gibt lediglich auf den eigenen Körper bezogene halluzinatorische Tastvorstellungen, z. B. bei den Kitzel-

[1] „Tastwelt", S. 255 ff.

und Schmerzempfindungen, die Amputierte in ihren gar nicht mehr vorhandenen Gliedmaßen verspüren. Diese „Hinausverlegung" ist aber um nichts erstaunlicher als die „Projektion" der optischen Eindrücke in einen Wahrnehmungsraum: jeder Nerv, der Tastempfindungen übermittelt, lokalisiert diese, wie es seiner biologischen Funktion entspricht, an das Ende, wo normalerweise der Reiz angreift.

d) *Dinge als Urbilder der Wirklichkeit*

Im Grunde genommen beurteilen wir die Wirklichkeit überhaupt nur nach diesen beiden Sinnen, wobei im Zweifel, wie gesagt, der Tastsinn den Ausschlag gibt, obwohl der Mensch zu den Lebewesen mit optoider Struktur gehört. Ein Maximum an Widerstand und damit auch an Realität wird bei ihrem Zusammenwirken erlebt, — zumal, wenn noch Temperatur-, Geruchs- oder Geschmacksempfindungen hinzukommen. Das ist aber nur bei der Wahrnehmung einer Raumgestalt der Fall; die übrigen Qualitäten der beiden Sinne sind unvergleichbar: die umfangreiche, fein differenzierte Farb- und Helligkeitsskala hat mit der monotonen, nur undeutlich gegliederten Reihe der Berührungsempfindungen nichts gemein. Auch die beiden Wahrnehmungsräume sind hinsichtlich ihrer qualitativen Beschaffenheit total verschieden: der Sehraum ist sphärisch gekrümmt und ringsum fest begrenzt — durch eine unendlich weit entfernte Kugelfläche, den Himmel —, er zeichnet sich ferner durch eine perspektivische Größenordnung aus. Beim Tastraum hingegen ist alles gerade umgekehrt. Nur die geradlinige oder krumme, eckige oder runde, gewölbte oder ebene Oberflächenform ist als einziger Wahrnehmungsgegenstand nicht bloß dem einen o d e r dem anderen Sinn gegeben, sondern beiden gemeinsam — wenn auch in heterogenen Qualitäten. Darum haben die gestaltenbildenden Raumdinge einen besonders hohen Grad an Wirklichkeit, viel mehr als beispielsweise die formlosen (ungestalteten) Töne, Gerüche und Flächenfarben. Unsichtbare Dinge und tastbare Nichtdinge kommen eben nirgends vor. Das ist auch der Grund, weshalb wir dem Regenbogen oder den nicht greifbaren Lichtflecken und Schatten keine volle Realität zuerkennen: zur Dingstruktur gehören optische u n d taktile Eigenschaften; fehlen letztere, so erachten wir das Gegebene für „bloßen Schein". Hieraus erklärt sich ferner die noch in der Antike weit verbreitete Gleichsetzung der Luft mit dem Nichts:

was weder sichtbar noch tastbar ist, was sich jeder direkten Wahrnehmung entzieht und unseren Bewegungen überhaupt keinen Widerstand entgegensetzt, das muß dem naiven Bewußtsein als extrem unwirklich, ja als gar nicht vorhanden erscheinen.

e) *Die Objektivitätsreihe und die Subjektivitätsreihe der Sinne*

A. Der Gesichtssinn ist zwar viel später entstanden als der Tastsinn, aber für die Entstehung einer Raumanschauung sind die optischen Wahrnehmungen maßgebend, nicht umgekehrt. Das Auge hat die Hegemonie in der Ausbildung der Dingvorstellung und der „Außen"-Weltlichkeit, dagegen offenbart uns die tastende Hand, deren Bewegung auf den unüberwindlichen Widerstand der äußeren Objekte stößt, die Realität der Dinge. Versuchen wir uns einmal klar zu machen, welchem Umstande diese beiden Sinne ihren besonderen Wirklichkeitscharakter verdanken. Der Grund liegt einmal in der flächenförmigen Anordnung der peripheren Sinnesorgane, wodurch die Ausbildung von räumlichen Vorstellungen überhaupt erst ermöglicht wird, sodann — und das ist das Entscheidende — in der Ausstattung mit Bewegungsapparaten: der greifenden Hand, dem tastenden Auge. Denn wenn das Sinnesorgan keine bewegungsfähigen, einzeln reizbaren Teile enthielte, so daß die Empfindungen sich bei der eigenen Bewegung ebenso sehr ändern wie bei der des Objekts, könnte niemals ein Realitätserlebnis zustande kommen. Die Bewegung der Wahrnehmungsinstrumente geschieht durch Muskeltätigkeit und erfährt fortgesetzt Hemmungen an den Gegenständen der Außenwelt. Diese Hemmungen verhindern eine Entspannung der Muskeln, und dadurch wird in uns eine Druck- oder Zugempfindung ausgelöst. In ihr haben wir das eigentliche Realitätskriterium zu erblicken; sie vermittelt uns erst den Widerstand der äußeren Dinge. Dazu genügt weder der „Muskelsinn" allein, noch die bloße Berührungsempfindung, denn Innervationsgefühle verspüren wir auch schon, wenn wir gymnastische Übungen machen — also ohne äußere Hemmungen —, und Berührungsempfindungen treten bereits beim leichten, drucklosen Abtasten einer Fläche auf. Der Eindruck der Widerständigkeit einer vom Ich geschiedenen fremden Welt entsteht erst, wenn zu der einfachen Tastempfindung die durch die Muskelanspannung hervorgerufene Druckempfindung hinzukommt. Daraus erklärt sich auch zwanglos der Vorrang der Tastwahrnehmung vor der Gesichtswahrnehmung in bezug auf

die Realitätsvermittlung: jene hat mehr den Charakter einer Widerstandsempfindung als diese, weil sie mit bei weitem größerer Muskelarbeit verbunden ist; außerdem findet bei ihr — im Gegensatz zu den Fernsinnen — eine direkte Berührung mit dem widerstehenden Objekt statt. Nach dem Grade der Objektivität oder besser nach dem Realitätseindruck ergibt sich demnach, entsprechend dem Anteil an Muskelarbeit, folgende Reihe:

Temperatur-, Geschmack-, Geruch-, Gehör-, Gesicht-, Tast-, bzw. Drucksinn

Auch der räumliche Charakter der optischen und taktilen Wahrnehmungen beruht auf dem Einfluß von Innervationsgefühlen. Die Tiefendimension des Raumes wird überhaupt erst durch Muskeltätigkeit erzeugt — einerseits durch die Akkomodation der Augenlinse, andererseits durch die Bewegung des Körpers „nach vorn". Deshalb wächst das Realitätsbewußtsein — wenigstens im optischen Gebiet — mit der Zahl der Dimensionen: alle flächenhaft aussehenden Gegenstände, geometrische Figuren, Schatten und Bilder sind von geringerer Wirklichkeit als die dreidimensionalen körperlichen Dinge.

B. Die Muskelanspannung ist also in allen Empfindungen der Faktor, der uns die Anwesenheit einer von uns unabhängigen, unserem Bewegungswillen widerstehenden Außenwelt kundtut. Wäre es umgekehrt, hätten wir in der Muskelarbeit gerade ein Maß für die Selbstbeteiligung des Subjekts, wie manche Psychologen behaupten, so müßte der Geruchs- oder gar der Temperatursinn, bei dessen Wahrnehmungen überhaupt keine Muskeln in Tätigkeit treten, am „objektivsten" sein, was mit der tatsächlichen Beobachtung nicht in Einklang steht. Anlaß zu dieser Verwechselung gab wohl der Umstand, daß die Muskelanstrengung, zumal bei übermäßigem Anwachsen des äußeren Widerstandes, mit Unlustgefühlen verknüpft zu sein pflegt, die sich sogar bis zu unerträglichem Schmerz steigern können, wenn wir der auf uns einwirkenden Kraft erliegen und von ihr erdrückt werden. Das Gefühl der Unlust aber bildet seinerseits den Ausdruck für die Subjektivität einer Empfindung. Das leitet uns zu einer neuen Einteilung der Sinne hin. An und für sich gehört zwar notwendig zu jeder Wahrnehmung ein subjektiver Akt und ein objektiver Gegenstand, aber der Anteil beider kann wechseln: bald liegt das Schwergewicht der Apperzeption auf dem Subjekt, bald auf dem

Objekt. Diese Abstufung gestattet, die Sinne nach ihrer wachsenden Subjektivität in eine Reihe zu ordnen. An der Spitze stehen dabei Gesicht und Gehör, die am wenigsten durch Lust- und Unlustgefühle gefärbt sind und deswegen gewöhnlich als „höhere Sinne" bezeichnet werden. Dann folgen Geruch und Geschmack, deren Wahrnehmungen stets lust- oder unlustbetont sind, und schließlich Temperatur- und Tastsinn, die beide außerhalb einer schmalen indifferenten Zone stärkste Unlustempfindungen hervorrufen, wobei das Subjekt durchaus im Vordergrund der Aufmerksamkeit steht und ein Maximum an eigener Wirklichkeit erfahren wird. Will man mit einer Einteilung alle psychischen Phänomene erfassen, so kann man diese Reihe noch fortsetzen: auf die beiden Hautsinne folgen die inneren Organempfindungen — Hunger, Ekel, Kitzel, Wollust usw. —, bei denen ein Objektbewußtsein nur noch sehr undeutlich vorhanden ist, und die Vitalitäts- oder allgemeinen Zustandsempfindungen, die sich ohne bestimmte Lokalisation über den ganzen Körper erstrecken, wie Unwohlsein, Lebenslust, Ermattung, Frische, Müdigkeit u. dgl. Den Beschluß der Reihe bilden die seelischen Gefühle — Freude, Zorn, Furcht usw. —, die als rein subjektiv anzusprechen sind; ihnen entspricht direkt überhaupt kein gegenständliches Objekt mehr, sie beziehen sich nur mittelbar auf Wahrnehmungsgegenstände. Eine scharfe Trennung ist indessen nur theoretisch möglich; in Wirklichkeit verschmelzen Geruchs-, Geschmacks-, Berührungs- und Organempfindungen sehr häufig miteinander. — Die ganze Reihe bietet also jetzt folgendes Bild:

Gesicht, Gehör — Geruch, Geschmack — Hautsinne — Organempfindungen — Vitalitätsempfindungen — seelische Gefühle

Das Abnehmen der Objektbezogenheit äußert sich vornehmlich in der schwindenden Lokalisierungsmöglichkeit: die niederen Sinnes- und Organempfindungen sind viel „unbestimmter" als die optischen und akustischen Wahrnehmungen. Daß der Tastsinn in beiden Reihen an der gleichen Stelle steht und nicht bei der einen am Anfang, bei der anderen am Ende, wie man wegen ihrer gegensätzlichen Richtung doch erwarten sollte, rührt von seiner biologischen Sonderstellung her: da er allen übrigen Sinnen, in denen teils das subjektive, teils das objektive Moment überwiegt, entwicklungsgeschichtlich vorangegangen ist, wird bei ihm die

Korrelation von Ich und Außenwelt noch am deutlichsten und mit stärkster Intensität erfahren.

Das Fehlen einer festen Grenze innerhalb dieser zwei Anordnungen macht die mangelhafte sprachliche Fixierung der Termini Empfindung, Wahrnehmung und Gefühl begreiflich. Bei exakter Sprechweise hat man unter Empfindungen nur die auf den eigenen Leib bezogenen Organ- und Vitalitätsempfindungen zu verstehen, aber da die mittlere Gruppe fließend in die beiden benachbarten übergeht, wird der Ausdruck „Empfindung" auch für diese benutzt, was zur Folge hat, daß er schließlich die Gesamtheit aller psychischen Akte umfaßt und so zu einem Grundbegriff der Psychologie geworden ist. Für eine auch dem gewöhnlichen Sprachgebrauch angemessene Unterscheidung bezieht sich das Wahrnehmen auf äußere Objekte, das Empfinden auf den eigenen leiblichen Zustand und das Fühlen auf die gegenstandslosen seelischen Gehalte: ein Haus oder ein Geräusch wird wahrgenommen, Hunger wird empfunden und Niedergeschlagenheit wird gefühlt.[1] Eine solche exakte Abgrenzung ist aber für unsere Zwecke gar nicht erforderlich.

C. Die Berührungsempfindungen des Tast- und Temperatursinnes erscheinen wegen ihrer Gefühlsbetonung dem Ich viel näher gerückt als die „äußeren" Wahrnehmungen des Gesichts und Gehörs. Während die Doppelseitigkeit der Empfindungen bei den Fernsinnen durch das zwischen Subjekt und Objekt geschaltete Medium verdeckt wird, so daß der Objektivitätscharakter überwiegt, tritt sie bei den beiden Hautsinnen deutlich zutage. In jeder Tast- und Temperaturempfindung wird die Subjekt-Objektspaltung ganz unmittelbar erlebt: ich empfinde meine Hand von einem Stock berührt und zugleich diesen als gebogen, dick, rauh, feucht usw., ich merke, daß das Wasser heiß ist und daß meine Finger verbrüht sind. Bei optischen und akustischen Wahrnehmungen dagegen (die normalerweise am freiesten von sinnlichen Begleitgefühlen — Schmerz, Organempfindungen, Lust und Unlust — sind) wird mir kaum jemals bewußt, daß ich es bin, der sieht oder hört, und die Wahrnehmungsgegenstände, insbesondere die körperlichen Dinge, bekommen durch die Externalisation „nach außen" und in die Ferne den Charakter der Unabhängigkeit von

[1] Vgl. den Unterschied in der Ausdrucksweise: ich sehe rot, mir ist warm, ich habe Hunger, ich bin müde, ich gräme mich über eine Sache oder weil das und das geschehen ist!

meinen Auffassungsorganen. Aus demselben Grunde, der die weitgehende Objektivierung der Gesichts- und Gehörseindrücke bedingt, sind diese aber auch andererseits in erhöhtem Maße der Idealisierung ausgesetzt und zahlreichen Täuschungsmöglichkeiten unterworfen, was bei den Nahsinnen nicht der Fall ist. In dem Wettkampf zwischen „Augenschein" und „Handgreiflichkeit" bleibt daher letztere Sieger: das Auge kann betrügen, die Hand dagegen ist ein „zwar beschränkter, doch unbestechlicher Zeuge", wie Jodl sich ausdrückt. Nur aus der wechselseitigen Bestätigung beider Sinne erwächst uns die Gewißheit vom Vorhandensein eines realen Objekts.

f) *Schmerz und Druck als Wirklichkeitskriterien*

Es könnte auffallen, daß wir unserer Einteilung der Sinne einen doppelten Gesichtspunkt zugrunde gelegt haben, anstatt einfach die eine Reihe durch Umkehrung aus der anderen zu gewinnen. Das ist aber nur die notwendige Folge davon, daß es eben für die Wirklichkeit des Ich und für die Wirklichkeit der Umwelt zwei verschiedene Kennzeichen gibt, die sich auf keine Weise miteinander vereinigen lassen. Das Gefühl der Unlust bringt mir mein eigenes Dasein zum Bewußtsein, in der Druckempfindung, d. h. in dem Widerstand gegen meinen Bewegungswillen, erlebe ich die Gegenwart einer fremden Realität. Diese Unterscheidung ist von größter Tragweite für den Ursprung des Außenweltglaubens. Sie läßt sich allerdings in der Praxis — wegen der oben erwähnten Doppelseitigkeit jeder Empfindung — schwer durchführen und ist oft nur für eine genaue psychologische Analyse erkennbar, doch das spricht nicht gegen ihre prinzipielle Berechtigung, wie aus folgendem Beispiel hervorgeht: wenn ich mit einer Nadel langsam in meinen Finger steche, habe ich zunächst eine einfache Berührungsempfindung, dann den Eindruck des Spitzen und Harten und schließlich — nach einigen qualitativ verschiedenen, aber nicht besonders benannten Zwischenstufen — eine ständig zunehmende Schmerzempfindung. Das Objektbewußtsein wird bei der Aufeinanderfolge dieser Empfindungsklassen immer geringer, und am Ende merke ich eigentlich nur noch, daß es mir weh tut. Bemühe ich mich dagegen, mit der Hand eine Last fortzuschieben, so offenbart sich mir in dem zu überwindenden Widerstand deutlich die Anwesenheit eines von mir unabhängigen, „wider-

setzlichen" Objekts — wir sagen: „Es geht schwer"! —, demgegenüber das Gefühl der eigenen Aktivität durchaus zurücktritt, — solange nicht die erstrebte Bewegung meine Kräfte übersteigt und mir so meine Ohnmacht zum Bewußtsein bringt. Damit stimmt überein, was Katz über die Bipolarität der Berührungsempfindungen sagt. Alle Nahsinne enthalten, wie schon mehrfach erwähnt, eine subjektive, auf den eigenen Leib bezogene und eine objektive, fremde Eigenschaften anzeigende Komponente. Erstere überwiegt bei analytisch-theoretischer Einstellung, letztere beim praktischen Handeln. Welcher Pol die Vorherrschaft hat, richtet sich danach, ob die sinnlichen Gefühle oder die Muskeltätigkeit stärker ins Bewußtsein treten. Daher werden schmerzhafte Temperatur- und Druckempfindungen niemals als Eigenschaften eines äußeren Objekts aufgefaßt, wohl aber Härte, Schwere, Dicke u. a. nur durch Eigenbewegung des Tastorgans erfahrbare Qualitäten. Das geht so weit, daß bei wechselseitiger Berührung, z. B. wenn ich die Hand gegen die Stirn presse, der eigene Körper als widerstehendes, „reales" Objekt empfunden wird. Nur wenn der Druck in Schmerz ausartet, bekommt das Gefühl des subjektiven Erleidens die Oberhand.

A. Der Schmerz als Merkmal der Eigenwirklichkeit. Nachdem wir die psychologischen Gründe für die Scheidung von Ich und Umwelt in großen Zügen kennen gelernt haben, wollen wir die beiden dafür verantwortlichen Faktoren im einzelnen noch etwas ausführlicher betrachten. Beginnen wir mit dem Unlustgefühl, bzw. dem Schmerz! Gegen deren Identifizierung wird sich vielleicht Widerspruch erheben im Hinblick auf die Tatsache, daß es auch „lustbetonten" Schmerz gibt. Es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Fall — des Masochismus — gelegentlich vorkommt, aber er stellt so sehr eine Ausnahme, ja geradezu eine Abnormität dar, daß seinetwegen eine durchgängige Trennung der beiden Begriffe nicht angebracht erscheint. Normalerweise wird jeder Schmerz als Unlust empfunden, gleichviel, ob er — bei Krankheit — aus dem eigenen Körper stammt oder ob ihn ein äußerer Eingriff verursacht. Anders wäre auch seine biologische Funktion gar nicht verständlich. Denn die Schmerzempfindung erweist sich trotz ihrer negativen Gefühlsbetonung — oder vielmehr gerade deswegen — als ein äußerst zweckmäßiges Element im Bauplan der Natur. Ihr fällt als „Merkmal des eigenen Körpers",

wie Uexküll es nennt [1], die Aufgabe zu, eine Selbstverstümmelung des Organismus zu verhüten. Daher ist sie bei Pflanzen und niederen Tieren, denen die Möglichkeit hierzu fehlt, überflüssig und wird bei höher organisierten Lebewesen und beim Menschen zur intensivsten, unwiderstehlichsten Empfindung überhaupt. Besser als durch theoretische Erwägungen und „unbewußte Schlüsse" werden wir durch die bei äußeren Verletzungen eintretenden Schmerzen von der Wirklichkeit des eigenen Körpers überzeugt. Keine andere Empfindung kann sich in dieser Hinsicht mit dem Schmerzerlebnis messen. Schon der Säugling macht die für alle spätere Welterkenntnis grundlegende Erfahrung, daß sich der eigene Leib nicht ungestraft mißhandeln läßt und kommt so überhaupt erst zur Trennung von Innen- und Außenwelt.

Über den Zusammenhang der Schmerzempfindung mit der Wahrnehmung unterrichtet uns am ausführlichsten Ludwig Klages. In seiner Psychologie spielt bekanntlich der Gegensatz von Geist und Seele eine ausschlaggebende Rolle. Der Geist ist außer-raumzeitlich und offenbart sich in den beiden Erscheinungsformen Bewußtsein und Wille, das Leben verläuft in Raum und Zeit und ist leib-seelisch polarisiert. Es vermag auch ohne den Geist zu existieren, der Geist aber nicht ohne das Leben. Dieser fundamentale Gegensatz spiegelt sich schon in der einfachen Wahrnehmung wider. Jedes Sinneserlebnis enthält nach Klages zwei wesensverschiedene irreduzible Seiten: eine leiblich-geistige — das Empfinden — und eine seelische — das Schauen. Empfunden wird nur die Intensität, geschaut nur die Qualität der an sich komplexen Wahrnehmung. Diese beiden heterogenen Momente sind streng auseinanderzuhalten: Arten haben keinerlei Stärken, und Stärkegrade sind völlig artlos. Anderenfalls gerät man, wie Klages gezeigt hat [2], unweigerlich in die Zwangslage, entweder eine Multiplizierbarkeit von Arten annehmen zu müssen oder den zwischen Art und Stärke unleugbar vorhandenen Unterschied überhaupt zu ignorieren. Denn es gäbe dann nur die beiden Möglichkeiten: entweder tritt ein und dieselbe Art in verschiedener Stärke auf — derselbe Ton bald mehr, bald weniger laut —, oder der Intensitätsunterschied ist auch bloß ein Artunterschied. Qualitäten lassen sich aber nicht zusammenzählen. Man kann wohl, wenn

[1] „Theoretische Biologie", S. 130.

[2] Klages, „Wesen des Bewußtseins" S. 68 f.

man zwei Helligkeiten miteinander vergleicht, den Begriff einer doppelt oder dreifach so großen Lichtquelle bilden, aber in der schlechtweg bloß wahrgenommenen Helligkeit steckt nicht eine vervielfachte Helligkeitseinheit. Das Erlebnis der Lautheit ist nicht ein Erlebnis zusammengezählter Leisigkeiten, vielmehr haben wir jedesmal in gleicher Weise einen einheitlichen, ungeteilten und unteilbaren Eindruck, ob wir nun einen lauten oder leisen Ton hören. Andererseits darf man aber auch nicht die Intensitäten verartlichen, denn damit wäre das Unterscheidungsmerkmal des Artbegriffs vernichtet; mit dem „anderen" Ton oder der „anderen" Farbe ist eben stets eine andere Qualität gemeint, während ein noch so großer Stärkeunterschied doch immer nur als Abwandlung derselben Art aufgefaßt wird. Diesem Dilemma entgeht Klages durch die konsequent durchgeführte Trennung der beiden Seiten. Die Sinneserlebnisse des einen Organs sind von denen des anderen artlich unterschieden, aber innerhalb seiner Zone enthüllt uns jeder Sinn eine Reihenfolge von Stärkegraden. Die Empfindung liefert lauter isolierte, punktuelle Eindrücke; der raum-zeitliche Zusammenhang wird geschaut. Erst durch die Verbindung dieser beiden Erlebnisfunktionen entsteht das, was wir gemeinhin Wahrnehmung nennen, — aber nicht etwa als nachträgliches räumliches Ordnen der einzelnen Empfindungen; die Vereinigung erfolgt vielmehr gerade in umgekehrter Richtung: das geistige Bewußtwerden der uns durch die Empfindung vermittelten Körperlichkeit und Örtlichkeit der Welt setzt eine unbewußte seelische Raumanschauung bereits voraus. „Erst auf der Grundlage eines Schauens, zu dessen ‚Inhalten' u. a. die raumzeitliche Stetigkeit gehört, kann der Empfindungsvorgang uns körperliche Eindrücke mitteilen." [1] Empfindende Wesen gibt es nicht, die nicht auch schauende wären, aber das Umgekehrte könnte sehr wohl der Fall sein. In jeder Wahrnehmung, wie überhaupt in jedem Lebensvorgang, findet eine polare Entfremdung statt: das erlebte Bild und die erlebende Seele, die ursprünglich miteinander verschmolzen waren, treten auseinander. Auf den „Vorgang der Entfremdung" folgt die „Tat der Vergegenständlichung", die das Geschaute und Empfundene fixiert („feststellt"), indem sie es dingfest macht.

Von entscheidender Bedeutung bei Klages — und darum befassen wir uns hier mit seiner Lehre — ist nun, daß er den

[1] Klages, a. a. O. S. 65.

Schmerz als eine maximale Empfindungsstärke auffaßt und zwar durchweg für alle Sinnesklassen. „Ausnahmslos jedes Sinneserlebnis wird zum Schmerzerlebnis, sobald ein bestimmter Stärkegrad der Erregung überschritten ist. Jede Intensitätssteigerung mündet zuletzt in das Schmerzerlebnis.“ [1] Gegen diese Behauptung hat man eingewandt, daß die Schmerzen beim „angestrengten“ Hören und Sehen mit den durch äußere Kräfte hervorgerufenen doch ganz unvergleichbar und im Verhältnis zu letzteren viel weniger „schmerzhaft“ seien. Das ist gewiß richtig, aber dieser Einwand übersieht, daß auch der eigentliche Berührungsschmerz keineswegs einheitlicher Natur ist, vielmehr zahlreiche, qualitativ deutlich unterschiedene Formen aufweist: es gibt einen schneidenden, bohrenden, ziehenden, reißenden, brennenden, stechenden Schmerz, aber nicht die Schmerzempfindung schlechthin! Außerdem läßt sich leicht einsehen, warum den Fernsinnen notwendig ein geringerer Schmerzcharakter zukommt. Wenn nämlich jede Empfindung, wie aus Klages' Untersuchung hervorgeht, eine Berührungsempfindung ist und nur eine besonders intensive Berührung als Schmerz empfunden wird, dann ist es nicht weiter verwunderlich, daß das Schmerzerlebnis bei den Hautsinnen am eindringlichsten in Erscheinung tritt, denn eine Berührung durch feste, konsistente Körper macht sich naturgemäß stärker bemerkbar als eine solche durch Äther- oder Luftwellen. Immerhin haben wir auch beim Anblick der grellen Sonne oder beim Anhören einer heftigen Explosion sehr unangenehme, schmerzhafte Empfindungen.[2] Für diese Theorie spricht weiterhin, daß

[1] Klages, a. a. O. S. 71.

[2] Eine abweichende Auffassung vertritt Dessoir (S. 186). Er hat allerdings wohl weniger den von uns gemeinten Fall im Auge als vielmehr den — im ästhetischen Sinne — unangenehmen, peinlichen Eindruck bestimmter sinnlicher Qualitäten. Bei der Wahrnehmung von grellen Tönen, schreienden Farben, Dissonanzen u. dgl. kann von Schmerz in der Tat nur in übertragener Bedeutung die Rede sein — man zuckt bei einem Mißton zusammen wie von einem körperlichen Schmerz getroffen —, wohl aber können bei einer Steigerung der Intensität echte Schmerzempfindungen auftreten — schon wegen der dadurch hervorgerufenen übermäßigen Beanspruchung des Wahrnehmungsorgans. Bei zu starker Helligkeit — Mittagsonne im Hochsommer, Schneelandschaften, Jupiterlicht — schmerzen einem wirklich die Augen, bei anhaltendem Trommelfeuer tut einem wirklich der Kopf weh u. a. m. Daß sich diese Schmerzempfindungen vom eigentlichen Berührungsschmerz deutlich unterscheiden, ist kein Gegenbeweis gegen unsere These, da auch der Berührungsschmerz sehr viele qualitativ verschiedene

wir bei inneren, durch Krankheit verursachten Schmerzen sehr oft das Gefühl haben, als ob das erkrankte Organ von einer fremden Macht durchbohrt, zusammengedrückt, zerrissen oder anderweitig „empfindlich" berührt wird.

Die Trennung von Empfinden und Schauen läßt sich noch weiter ausgestalten und für die Erklärung des Außenweltglaubens nutzbar machen. Die Sinnesorgane unterscheiden sich, wie Klages hervorhebt, nicht nur spezifisch, sondern in erster Linie „nach dem Grade des Vorherrschens der Empfindungsfunktion über die Funktion des Schauens". Jene „überwiegt bedeutend in den Nahsinnen des Tastens, Temperaturerlebens und Schmeckens, tritt schon erheblich zurück im Mittelsinn des Riechens und wird gewaltig überwogen in den Fernsinnen des Hörens und Sehens. Die Tastorgane sind im höchsten Grade Empfindungsorgane, das Auge ist im höchsten Grade Organ des Schauens".[1] Diese Gegenüberstellung verträgt sicht recht gut mit der von uns aufgestellten Subjektivitätsreihe der Sinne.[2] Beide Anordnungen lassen sich vereinigen, und man gelangt dann zu dem Ergebnis, daß die Intensität den Grad der Subjektivität, die Qualität den der Objektivität einer Wahrnehmung angibt; beide stehen in umgekehrtem Verhältnis zueinander, wie schon Dessoir festgestellt hatte.[3] Daß in jeder sinnlichen Wahrnehmung wenigstens diese beiden Momente zusammenwirken und daß keines von ihnen jemals fehlen kann, dürfen wir als eine von den Psychologen allgemein anerkannte Tatsache ansehen. Ihre Proportionalität geht so weit, daß in besonderen Fällen das eine bis unter die Merklichkeitsschwelle sinken, mithin für das Bewußtsein ganz verschwinden kann, so daß nur noch das andere bemerkt wird. Das geschieht — wenigstens nach Klages' Meinung — beim reinen, d. h. empfindungs- und intensitätslosen Schauen (im Tiefschlaf) und beim qualitätslosen „reinen" Empfinden — eben bei heftigstem Schmerz. Mit sinkender Intensität werden die Empfindungen immer weniger auf das erlebende Subjekt, immer mehr auf das erlebte Objekt bezogen, bei wachsender Empfindungsstärke verschiebt sich umgekehrt der Schwerpunkt der Reihe nach der Seite der Subjektivität hin. So kommt es, daß organische Schmerzen als reine Ichzuständlichkeiten aufgefaßt werden —

Nuancen zeigt; es gibt eben, wie oben ausgeführt, nicht bloß eine einzige Schmerzqualität.

[1] Klages, a. a. O. S. 73. [2] s. S. 134. [3] Dessoir, S. 184 f.

„Mir tut der Arm weh!“ —, bei ihnen ist von Schauen und objektivem Wahrnehmen überhaupt nicht mehr die Rede. Andererseits wird jetzt auch der hohe Objektivitätsgrad der räumlichen Wahrnehmung verständlich. Der Raum wird, wie Klages immer wieder betont, geschaut und nicht empfunden; die räumliche Gestalt ist keine Intensität, sondern eine Qualität wie die Farbe oder Tonhöhe. Es gibt größere und kleinere Räume, jedoch keine stärkeren und schwächeren; die Steigerungsfähigkeit ist aber das Kennzeichen sämtlicher Intensitäten (Helligkeit, Tonstärke usw.). Klages demonstriert das an einem sehr eindrucksvollen Beispiel: grelle Sonne und ein Nadelstich werden außerordentlich intensiv, ja sogar schmerzhaft empfunden, obgleich sie nur einen geringen Raum einnehmen; der leuchtende Abendhimmel oder ein warmes Bad erscheinen uns dagegen viel objektiver und von schwächerer Intensität, — trotz der bedeutend größeren räumlichen Ausdehnung. In gleichem Sinne belehrt uns übrigens auch die für solche subtilen Unterscheidungen oft sehr feinfühlige Sprache: es heißt „Raumanschauung“ und nicht „Raumempfindung“!

Doch die Objektivität des Raumes — sein Außer-uns-Sein — garantiert noch keineswegs die Realität der ihn erfüllenden räumlichen Dinge. Die Welt, die sich dem ruhenden Auge darbietet, ist eine Welt von beseelten Bildern, die zwar als äußeres, nichtichhaftes Phänomen geschaut, aber noch nicht für eine selbständige, von unserer Existenz unabhängige Wirklichkeit gehalten wird. Um ihre Realität gewahr zu werden, ist die Selbstbewegung des Schauenden unerläßlich. Das bringt uns auf das zweite Realitätskriterium, die Druckempfindung, wobei wir in verschiedener Hinsicht eine von Klages abweichende Stellung einnehmen müssen.

B. Der Druck als Merkmal der Fremdwirklichkeit. Klages schreibt nur den mit selbstbeweglichen Tastorganen ausgerüsteten Lebewesen die Fähigkeit zum Empfinden zu; die Pflanzen sind demzufolge „empfindungstot“ und können höchstens schauen. Denn nach seiner Ansicht hat jede Empfindung in dem hier gekennzeichneten Sinne, also als Bewußtwerden der Subjektivität, eine vollzogene oder doch wenigstens intendierte Eigenbewegung des empfindenden Subjekts zur Voraussetzung — zum Unterschied von der objektiven Schauung. Ein Gefangener, der sich mit aller Kraft gegen die Kerkermauer stemmt, ohne daß diese nachgibt, oder auf den eine schwere Last gewälzt wird, ohne daß

er sich wehren kann, empfindet Druck und damit die Realität des zu bewegenden Objekts erst dann, wenn er vor der fremden Macht nicht einfach zurückweicht, sondern ihr unter Anspannung aller Muskeln die eigene Kraft entgegensetzt, wenn er mit anderen Worten einen Gegendruck ausübt. Diese — sei es nun erfolgreiche, sei es vergebliche — Kraftanstrengung, mit der wir uns bemühen, den feindlichen Widerstand zu brechen, pflegt man den „Bewegungswillen" zu nennen. Die Condillacsche Statue, die Klages als sehr instruktives Gegenbeispiel für seine Theorie anführt[1], vermöchte in der Tat niemals die Überzeugung von der Realität der Außenwelt zu erlangen, weil sie keiner Selbstbewegungen fähig ist und infolgedessen jede auch noch so heftige Einwirkung von außen her immer nur als subjektive Berührung oder als objektive Wahrnehmungsqualität erleben würde, aber nicht als realen, „körperlichen" Widerstand. Die willkürliche Bewegung der Gliedmaßen bzw. die bei ihrer Hemmung sich einstellende Druckempfindung bildet also den unmittelbaren Anlaß zu der Aufteilung des ursprünglich ungeschiedenen, homogenen Gesamtgebietes des Wirklichen in zwei gleichwertige Komponenten, die eigene und die fremde Wirklichkeit, und zu der Unterscheidung von Realität und Schein. Das unbewegt blickende Auge, die ruhende Hand würde uns nur eine unendliche Fülle rasch wechselnder Bilder vermitteln, die wie im Traum, als wesenloser Schein, an uns vorüberziehen; der Ein-„Druck" einer widerstehenden, realen Welt hat die Selbstbeweglichkeit des Organismus zur Voraussetzung.

Das Gesagte gilt jedoch nur für die Druckempfindung, nicht für jede Empfindung schlechthin; eine einfache Berührung oder der Schmerz bei einem Nadelstich wird auch schon bei völliger Passivität als subjektives Phänomen erlebt — genau so, wie wir die optischen Bilder objektiv schauen. Diesen für unser Problem sehr bedeutsamen Unterschied hat Klages nicht genügend berücksichtigt. Er leugnet vielmehr jeglichen Zusammenhang zwischen Druck- und Muskelempfindungen und bestreitet sogar die Existenz der letzteren. Hierin muß ihm entschieden widersprochen werden. Der Fehler liegt darin, daß er den Druck als „Urphänomen der Berührung" hinstellt, was nach den vorangegangenen Erörterungen nicht angängig ist. Die Berührung hat mit dem Druck „von Haus aus" gar nichts zu tun; beide sind prinzipiell,

[1] Klages, „Wesen des Bewußtseins", S. 72 f.

nicht bloß graduell voneinander verschieden. Das können wir in vierfacher Hinsicht feststellen:

1. Berührungsempfindungen haben wir, wie gesagt, bereits, wenn wir uns passiv verhalten, Druckempfindungen hingegen treten nur bei eigener Aktivität auf, d. h. sie setzen eine willkürliche Muskelanspannung voraus. Daher erleben wir den Widerstand, d. h. den Gegendruck der äußeren Dinge auch, wenn die Hand durch Lokalanästhesie unempfindlich gegen Berührungen gemacht wird.[1]

2. Der Druck ist wie die Gestaltqualitäten an ausgedehnte Bereiche gebunden; bei punktförmiger Berührung verschwindet er, und an seine Stelle tritt der Eindruck des Spitzen und Eckigen — oder auch der Schmerz.[2]

3. Durch Tasten — das stets in Form einer einfachen Berührung geschieht — nehmen wir die objektive Beschaffenheit einer Fläche wahr, durch Drücken erfahren wir etwas über die innere Konsistenz und Widerständigkeit der Körper; jenes bleibt an der Oberfläche, dieses dringt in die Tiefe. Beide Tätigkeiten erfordern zwar Bewegung, aber nur beim Drücken werden wir uns dessen bewußt, beim Tasten wird die Innervation in der Regel gar nicht bemerkt. Daher ist nur der Druck mit einer Kraftanstrengung verbunden, während sich das leichte Abtasten eines Gegenstandes ganz mühelos und ohne jeden Druck vollzieht.

4. In der phylogenetischen Entwicklung geht die einfache Berührungsempfindung der Druckempfindung voran; sie ist die ursprünglichste aller Empfindungen überhaupt, was noch jetzt darin zum Ausdruck kommt, daß sie nur an der Haut auftritt („unmittelbare Berührung"). Dagegen wird der Druck nicht auf die Haut, sondern auf den ganzen Körper bezogen und stets an den Ort des Widerstandes lokalisiert, wie aus dem Beispiel des aufgestemmten Stabes hervorgeht.[3]

Die Druckempfindung darf also keinesfalls einfach als eine gesteigerte Berührungsempfindung aufgefaßt werden. Sie stellt dieser gegenüber eine wesentlich andersartige, besondere Empfindungsklasse dar und ist durch eine innige Verschmelzung mit Muskelempfindungen charakterisiert, die bei jener vollkommen fehlen. Wir dürfen sie deshalb aber nicht mit den Innervations-

[1] Nach Riehl, Bd. 2, S. 47.
[2] s. das Beispiel auf S. 136!
[3] s. S. 117!

gefühlen gleichsetzen, denn diese treten ja auch bei der ungehemmten, widerstandslosen Bewegung unserer eigenen Gliedmaßen auf. Der richtige Zusammenhang ist vielmehr folgender: der Druck, den das Tastorgan gegen einen Widerstand oder den ein Widerstand gegen das Tastorgan ausübt, ist keine einfache, sondern eine komplexe Empfindung; er enthält Berührungs- oder Tastempfindungen und Innervationsgefühle als unlösbar miteinander verbundene Bestandteile, ohne selbst mit einem von beiden identisch zu sein.

Im Anschluß an den eben gekennzeichneten Gegensatz von Druck- und Tastempfindungen lassen sich noch einige weitere Feststellungen treffen, die für den Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt von Bedeutung sind. Der wichtigste Unterschied liegt unverkennbar in dem ausdrücklichen Bewußtwerden der eigenen Bewegung beim Ausüben oder Empfangen eines Druckes. Ein Wesen, das überhaupt keine Muskeln besäße, das nur mit unbeweglichen Sinnesorganen begabt wäre, könnte wohl traumartig äußere Bilder schauen, wäre aber niemals imstande, die Vorstellung einer fremden, mit seiner eigenen Seinsweise auf gleicher Stufe stehenden Wirklichkeit zu bilden. Dazu ist eben erforderlich, daß eine beabsichtigte Bewegung auf einen Widerstand stößt, der sich in der Muskelanspannung bemerkbar macht. Hier liegt die Wurzel des Kraftbegriffs: ohne Kraftanstrengung kein Realitätserlebnis!

Aus dem an dritter Stelle genannten Gegensatz läßt sich der Schluß ziehen, daß wir es bei der Druckempfindung mit einer Intensität, bei der Tast- oder Berührungsempfindung mit einer Qualität zu tun haben. In der Tat sind beide nur unselbständige, aber unaufhebbare Momente des Tastsinns im weiteren Sinne — als mechanischen Hautsinns — und treten deshalb stets in Verbindung miteinander auf: es gibt grundsätzlich weder eine Berührung (Tastung) ohne Druck, noch einen Druck ohne Berührung. Wegen dieser engen Zusammengehörigkeit werden sie in der Praxis oft durcheinander geworfen, was aber ebensowenig statthaft ist wie die Verwechselung von Tonhöhe und Tonstärke, die ja auch immer nur gemeinsam vorkommen. Daß sich Berührung und Druck wie Art und Stärke verhalten, wird auch durch folgende Beobachtung bewiesen: nur beim Druck gibt es — wie bei jeder Empfindungsstärke — einen

Nullpunkt und ein Anwachsen, bzw. Nachlassen; die Berührung dagegen ist nicht steigerungsfähig.[1] Dafür differenziert sie sich, wie die Farbe, die Tonhöhe oder irgendeine andere Qualität, in zahlreiche, nur undeutlich geschiedene Unterarten — glatt, rauh, trocken, feucht, klebrig, stumpf, spitz usw. —, während der Druck, analog der Helligkeit, bloß durch die Härte, d. h. den Grad der Unverdrängbarkeit, gemessen wird. Das Gesetz der wechselseitigen Proportionalität gilt natürlich auch hier: beim leisen — drucklosen — Abtasten achten wir nur auf die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes, beim Erdrücktwerden durch eine äußere Gewalt tritt umgekehrt mehr die subjektive Empfindung ins Bewußtsein. Nur die letztere kann darum bei immer größerer Steigerung in Schmerz übergehen, die Tastqualitäten im allgemeinen nicht, — wenn wir von ausgesprochenen Hautverletzungen, z. B. beim Schneiden oder Stechen, absehen. Einen weiteren Beleg für diese Unterscheidung liefert uns wiederum die Sprache, die die Tastwahrnehmung der Druckempfindung gegenüberstellt.

Damit haben wir nun endlich den Grund für den besonderen Realitätscharakter der festen Substanz gefunden. Bloß beim Tastsinn ist das Realitätserlebnis mit Muskelempfindungen verbunden. Wir halten die Sonne nicht für realer als den Mond, ein lautes Geräusch nicht für realer als ein leises, obwohl die Intensitäten beide Male verschieden sind, — wohl aber wächst der Realitätseindruck mit der Festigkeit und inneren Konsistenz der Materie vom gasförmigen bis zum festen Aggregatzustand an, wenn man auch innerhalb des letzteren weitere Realitätsstufen nicht mehr unterscheidet. Leicht bewegliche, „flüchtige“ Stoffe, — Nebel, Rauch und dgl. — kommen uns nicht so real vor wie harte und dauerhafte, die den äußeren Einwirkungen wie unserer eigenen Kraftentfaltung besser widerstehen. Charakteristisch dafür ist die Identifizierung der Luft mit dem Nichts, bzw. mit dem leeren Raum, die wir ganz allgemein bei allen Naturvölkern — und auch noch in der frühen Antike — beobachten. Gase bekommen eben für einen naiven, physikalisch nicht geschulten Menschen erst in dem Augenblick Realität, wo man sie in einen Ballon oder in eine Blase sperrt und nun zeigen kann, daß sie dem Zusammendrücken einen greifbaren, „körperlichen“ Widerstand entgegen-

[1] Mit der „stärkeren Berührung“ meinen wir stets einen stärkeren Druck; niemand redet von einer „stärkeren Tastung“!

sehen. Der unbegrenzte, unendliche leere Raum hat gar nichts Reales mehr an sich — trotzdem ist er (wegen der Externalisation) noch objektiv —, weil er unsere Eigenbewegung nicht im geringsten behindert: wir durchmessen ihn frei und ohne jede Hemmung und können ihn daher überhaupt nur als Zwischenraum zwischen unseren Sinnesorganen und den entfernten Gegenständen wahrnehmen. Die körperlichen Dinge sind es, die dem frei schweifenden Blick und der vordrängenden Hand Einhalt gebieten; an ihnen erfährt unser Bewegungswille die stärkste Hemmung. Darum galt von jeher als Kennzeichen der „res extensa" und damit zugleich als Merkmal ihrer Realität die Undurchdringlichkeit: „Der Körper ist der Widerstand, der sich der Durchdringung des Raumes entgegensetzt".[1]

4. Die biologische Bedeutung des Wirklichkeitserlebnisses

Das Resultat unserer psychologischen Analyse erweist seine Stichhaltigkeit auch bei einer Betrachtung der Wahrnehmung unter biologischen Gesichtspunkten. Die biologische Funktion der Schmerzempfindung haben wir schon im Vorhergehenden kennengelernt.[2] Jetzt wollen wir uns dem Realitätskriterium des Fremdwirklichen zuwenden, das, wie oben ausgeführt, in der Druck- oder Widerstandsempfindung besteht. Es gilt also nunmehr, ähnlich wie bei der Schmerzempfindung, festzustellen, welchem höheren biologischen Zweck das Erlebnis der fremden Realität dient.

Alle Lebewesen sind durch einen unbewußten Drang nach Expansion ausgezeichnet. Sämtliche anderen Kennzeichen des Lebens, durch die man es von der toten Materie zu unterscheiden pflegt, — Fortpflanzung, Eigenbewegung, Selbsterhaltungstrieb, Wachstum, Nahrungsaufnahme und dgl. — lassen sich ausnahmslos auf dieses eine Bestimmungsmerkmal zurückführen, das in so verschiedener Gestalt in Erscheinung tritt: als räumliche Ausbreitung der Arten über die ganze Erde, als zahlenmäßige Ausdehnung oder Fruchtbarkeit, als zeitliche Dauer (in der Selbsterhaltung), als Anpassung an veränderte Lebensbedingungen, als Größenwachstum u. a. m.; immer will das Leben über sich hinaus, niemals begnügt es sich mit dem status quo ante! Die realen

[1] Klages, „Wesen des Bewußtseins" S. 75.

[2] s. S. 137f.!

Dinge stehen diesem Expansionsdrang hindernd im Wege, sie müssen daher beseitigt oder, wo dies nicht möglich ist, umgangen werden. Das setzt aber voraus, daß sie als solche erkennbar, d. h. wahrnehmbar sind. Darin liegt der biologische Sinn der Wahrnehmung: uns über die Richtung und die Grenzen der möglichen — räumlichen — Expansion zu belehren.[1] Die Empfindung erscheint also, unter biologischem Aspekt betrachtet, als ein „Mittel, die Indices anzugeben für vorhandene oder in Aussicht stehende Widerstände, die sich den aktiven Bewegungen des Organismus entgegenstellen, um mit Hilfe dieser Indices die Bewegungsakte zu kontrollieren, zu überwachen, die Innervation aber der Bewegung schon vor ihrem Erfolg und Mißerfolg zielhaft zu dosieren".[2] Daher hat jeder Organismus nur die Sinnesqualitäten als „Alphabet seines möglichen Weltbildes",[3] die als Lock- und Merkzeichen für die sein triebhaft motorisches Verhalten bestimmenden Objekte fungieren. Die Sinne machen das Individuum auf die realen Gegenstände aufmerksam, damit es nicht „anstößt" und ausweichen kann — oder auch, damit es sich ihrer bemächtigt. Das letztere kommt aber viel seltener vor, denn die Berührung mit den Außendingen ist nur in einigen Fällen nützlich — soweit es sich um Geschlechtsgenossen oder Nahrung handelt —, größtenteils jedoch schädlich — bei Feinden und allen Hindernissen der toten Natur. Die wahrgenommenen Umweltobjekte wirken also überwiegend abstoßend und nicht anziehend.

Beides, das Aufsuchen wie das Vermeiden von Realitäten, hat die selbständige Bewegbarkeit des Organismus zur Voraussetzung.[4] Bewegung ist aber nur in einem freien Raum möglich, — wie umgekehrt der Raum, d. h. die für ihn allein charakteristische Tiefendimension, nur durch Eigenbewegung erfahren wird. Das unmittelbar erlebte Raumbild, mit dem Klages aus-

[1] Daher fehlen die Sinnesorgane bei den ortsfesten Tieren entweder ganz oder sind auf die der Nahrungsaufnahme dienenden selbstbeweglichen Teile (Fangarme usw.) beschränkt.

[2] Scheler, „Wissensformen" S. 434.

[3] Scheler a. a. O. S. 434. Scheler gründet auf diese teleokline Funktion der Empfindung seine „triebmotorische Empfindungslehre" (vgl. unsere Ausführungen S. 117 f.). Indessen besteht hier kein notwendiger Zusammenhang; die biologische Bedeutung der Sinne als Signalgeber bleibt bestehen, auch wenn man — wie wir — die Triebhaftigkeit der Sinnesempfindung leugnet.

[4] Vgl. unsere Ausführungen auf S. 119 f. und S. 142 f.!

zukommen sucht, genügt hierfür nicht; wir haben schon einmal darauf hingewiesen, daß die Raumtiefe ihre Wahrnehmbarkeit erst der Muskeltätigkeit verdankt.[1] Auch der Mensch will einen freien Raum zur ungehinderten Bewegung um sich haben, doch sein Freiheitsdrang stößt fortgesetzt auf Hemmnisse und Widerstände der verschiedensten Art. Die wahrgenommenen Realitäten bilden für seinen Bewegungswillen oft unübersteigbare Hindernisse; er empfindet sie darum, zumal wenn sie sich auch noch in „aufdringlicher" Nähe befinden, als „lastend", „beengend", ja „bedrohlich".[2] Die ganze physische Natur, die ihm so viel Schwierigkeiten in den Weg legt, wird in seinen Augen zu einer feindlichen Macht; sie läßt ihn nirgends zur Ruhe kommen und erscheint ihm darum als eine ständig drohende Gefahr, mit der er zeitlebens ununterbrochen im Kampfe liegt. Mit Recht sagt daher Heidegger, daß nicht die Anschauung, sondern die bloße Stimmung — der Bedrohlichkeit — die Welt primär entdeckt.

Mit dieser Anschauung stellen wir uns in bewußten Gegensatz zu der Lehre von der Triebhaftigkeit der Sinnesempfindung, die wir bei Dilthey und Scheler angetroffen hatten.[3] Der Mensch unterliegt nicht einem ursprünglichen Drang oder Durst n a c h Realität, — er will vielmehr gerade von ihr b e f r e i t sein. Die reale Welt steht ihm fremd und feindlich gegenüber; sie flößt ihm Furcht ein, weil sie seinem Freiheitsstreben Schranken setzt und ihn in seinen Bewegungen unablässig behindert. Bloß die Götter und die Geister der Verstorbenen sind aller Erdenschwere ledig und werden von keiner widerstrebenden Realität herabgezogen oder aufgehalten; ihr freier Flug führt sie leicht und sicher überall hin. Nur insofern sie dem biologisch bedeutsamen Freiheitsdrang des Individuums dient, besitzt die Wahrnehmung dynamischen Charakter; es gibt aber kein originäres triebhaftes Verlangen nach Empfindung und Wahrnehmung. Gewiß ist es richtig, daß die meisten Lebewesen — keineswegs alle! — das Licht aufsuchen, aber das geschieht nur deswegen, weil die gesehene, mithin e r k a n n t e Realität weitaus weniger gefährlich ist als die noch unbekannte, unseren Blicken entzogene. Die nächtliche Finsternis macht auf uns einen ganz besonders unheimlichen und beängstigen-

[1] s. S. 133!

[2] Vgl. Dilthey: „Wände von Tatsächlichkeit" scheinen uns ringsum zu umgeben! (S. 105).

[3] s. S. 118!

den Eindruck, weil wir gar nicht wissen, was für Gefahren im Dunkeln bei jedem Schritt auf uns lauern; sie schränkt demnach unsere Bewegungsfreiheit fast noch mehr ein als ein körperlicher Widerstand! Es ist also nicht weiter verwunderlich, daß wir sie nach Möglichkeit meiden und uns im Hellen wohler fühlen als im Dunkeln, aber das ist kein Grund, einen „Drang der Sinne nach Funktion" anzunehmen oder zu behaupten, daß — analog dem Nahrungstrieb — die Unruhe des „Wahrnehmungstriebes" durch den Genuß gestillt werde. Dem widerspricht schon, daß die Organismen bei der Nahrungsaufnahme eine unvergleichlich viel größere Aktivität entfalten als beim bloßen Anschauen und Anhören von optischen bzw. akustischen Qualitäten, das vielmehr passiv vor sich geht. Die Sinnesorgane verhalten sich beim Wahrnehmen überwiegend rezeptiv; sie empfangen nur die unaufhörlich wechselnden Eindrücke der Außenwelt. Die Spontaneität liegt einzig und allein beim Muskelsystem, das die Eigenbewegung des Organismus und seiner Glieder überhaupt erst möglich macht und ihm dadurch die Überzeugung von der Realität der Umweltdinge beibringt. Hätte Scheler mit seiner Annahme recht, wonach alles Empfinden immer schon ein triebhaftes Verlangen nach Empfindung voraussetzt [1], so müßte es für die Empfindung doch auch eine quantitative Sättigungsgrenze und eine qualitative Selektion — wie für jeden Trieb — geben. Von beidem kann aber gar keine Rede sein. Die Ermüdungserscheinungen beziehen sich vorwiegend auf die motorische und nicht auf die sensorische Seite des Organismus, und eine Selektion besteht zwar ganz allgemein insofern, als Empfindung und Wahrnehmung uns nur den für unser vitales Dasein bedeutsamen Ausschnitt aus der Umwelt übermitteln, aber innerhalb dieses Ausschnitts bemerken wir zahlreiche biologisch irrelevante Gegenstände und Ereignisse, die wir gar nicht wahrnehmen wollen, die uns vielmehr von außen aufgenötigt werden. Schon aus dieser Tatsache allein ergibt sich die Unrichtigkeit der „triebmotorischen Empfindungslehre", denn ein echter Trieb, wie z. B. der Nahrungstrieb, muß sich die Objekte seiner Befriedigung immer erst selber suchen,

[1] Scheler zitiert zustimmend eine Äußerung des Sinnesphysiologen Pickler: „Wenn wir empfinden, haben wir stets auch den Wunsch — besser Trieb — zu empfinden, wir empfinden stets nur infolge dieses Wunsches" („Wissensformen" S. 469).

er findet sie nicht einfach als gegebene, unveränderliche Daten vor. Der Blick will ungehindert in die Ferne schweifen, und alles, was sich ihm dabei hemmend in den Weg stellt, wird als Widerstand, aber nicht als „Triebbefriedigung" empfunden, — ganz so wie bei der physischen Bewegung des eigenen Körpers. Hieraus erklärt sich u. a. der verschiedenartige Charakter der Landschaften, auf den auch Jaensch hinweist: auf einsamen Berggipfeln, inmitten weiter Ebenen, auf hoher See fühlen wir uns leicht und frei, weil das Auge den grenzenlosen Raum bis zum unendlich weit hinausgerückten Horizont ohne Hemmung durchdringen kann [1], — in einem engen, von hohen, steilen Bergen eingeschlossenen Talkessel überkommt uns dagegen leicht ein Gefühl der Beklemmung: die mächtigen, höchst realen Felswände wirken niederdrückend und beengend, sie halten uns gefangen, versperren uns den Weg, drohen wohl gar, auf uns herabzustürzen und uns zu erschlagen.[2]

Zeigt uns die „äußere" Wahrnehmung nur an, daß wir nicht allein existieren, daß es vielmehr eine ganze Welt von fremden Objekten gibt, so offenbart uns die Druckempfindung darüber hinaus die Realität dieser Welt.[3] Darin besteht die biologische

[1] Andererseits aus demselben Grunde freilich auch einsam und verlassen: dem Auge bietet sich nirgends ein Halt, der Blick kann sich nirgends anklammern, wir wähnen uns gänzlich im Leeren!

[2] Nicht zu verwechseln mit diesem natürlichen Eindruck sind die krankhaften Angstzustände oder Phobien, von denen besonders sensible Menschen gelegentlich befallen werden. Die Phobie tritt zwar nur anläßlich bestimmter Wahrnehmungen auf — z. B. als Platzangst, Höhlenangst, „Lampenfieber", Furcht vor Dunkelheit usw. —, ihre eigentliche Ursache sind jedoch Zwangsvorstellungen und vorangegangene unangenehme Erlebnisse in ähnlichen Situationen. Sie hat daher mit dem wahrnehmungsmäßigen Eindruck nur mittelbar zu tun; das Primäre ist die — ursprünglich gegenstandslose, aber pathologisch gesteigerte — Angst, die sich ein bestimmtes Objekt sucht und so fixiert wird.

[3] Für gewöhnlich ist eine solche Unterscheidung im Erlebnis selbst freilich nicht anzutreffen; Dasein und Wirklichsein der äußeren Dinge werden simultan, in einem und demselben Akt aufgefaßt. Daß die Trennung aber gleichwohl berechtigt ist, erhellt aus der Tatsache, daß es Fälle gibt — beim „Gespenstersehen" im Nebel, in der Dämmerung, in einem düsteren Wald u. dgl. —, in denen wir zwar eine äußere Wahrnehmung haben, aber über den Wirklichkeitscharakter des Wahrgenommenen zunächst noch ganz im Ungewissen sind. Hier kommt der „Realitätsindex" also in der Tat erst nachträglich hinzu, — wenn wir uns nämlich, z. B. durch den Tastsinn, überzeugt haben, daß keine Sinnestäuschung vorliegt. Äußere Wahr-

Bedeutung des Widerstandserlebnisses: es ruft uns die Grenzen unserer Macht über die Natur ins Bewußtsein und läßt uns den Grad der Widerständigkeit der Umweltdinge — ihren Realitätsindex, wenn man so sagen darf — erkennen.[1] Die Druckempfindung lehrt uns, daß nicht allen Sinneswahrnehmungen der gleiche Wirklichkeitscharakter zukommt, sondern daß sie vom flüchtigen Schein bis zur höchsten, ganz und gar kernhaften und soliden Realität abgestuft sind. Dadurch sehen wir uns veranlaßt, innerhalb der uns umgebenden Phänomene eine Unterscheidung zu treffen zwischen solchen, über die sich unsere Macht erstreckt — leicht bewegliche, wenig Widerstand leistende Objekte — und anderen, die sich unserer Herrschaft entziehen, gegen die wir ohnmächtig sind. Das Erlebnis des Gradunterschiedes, das in der erfahrenen Überwindbarkeit bzw. Nichtüberwindbarkeit eines äußeren Druckes gründet, setzt uns also instand, die eigene Kraft mit dem fremden Widerstand zu vergleichen, ihm entweder nachzugeben oder ihn zu brechen. Da die Selbstbeweglichkeit den Ausdruck für die Triebhaftigkeit bildet und der Machttrieb charakteristisch für alles Leben ist, erscheint das Vordringen des eigenen Druckes als Sieg, das Zurückweichen vor dem fremden als Niederlage, was für den Kampf ums Dasein von ausschlaggebender Bedeutung ist, denn dieser Kampf spielt sich ab als Kampf mit widerstehenden „realen" Objekten — Feinden, Naturgewalten u. a. — und als Kampf um freien Raum (Nahrungs-„Spielraum"!) und freie Bewegung: Gefangenschaft und Krankheit machen lebensuntüchtig.

Widerstand kann allemal nur erlebt werden als Gegendruck des berührten Organs. Wenn wir, um das Beispiel von Klages zu gebrauchen, eine Kugel mit der Hand fortstoßen, so behält das Tastorgan die Oberhand — der Widerstand weicht —, rollt umgekehrt die Kugel mit großer Gewalt heran, so daß wir sie nicht aufzuhalten vermögen, dann überwindet sie unseren Widerstand. In diesem unmittelbar erlebten Widerstreit von Druck und

---

nehmung und Realitätserlebnis sind folglich streng auseinanderzuhalten, — schon aus dem Grunde, weil das Realitätsproblem, wie früher ausgeführt, durchaus nicht auf das Gebiet der Wahrnehmung beschränkt ist, vielmehr in jeder Seinssphäre auftritt (vgl. S. 116f.!).

[1] Vgl. Bradley: „In the experience of activity, or resistance, or will, or force (or whatever other phrase seems most oracular), we are said to come at last down to the rock of reality" (S. 116).

Gegendruck hat die Unterscheidung zweier Wirklichkeiten, der eigenen und der fremden, ihren Ursprung: es sondern sich polar ein berührender und ein berührter Körper. Wir verstehen jetzt, warum sich im praktischen Leben die beiden Wirklichkeitskriterien so schwer auseinanderhalten lassen. Nur in ganz extremen und darum seltenen Fällen steht das eine Glied der Subjekt-Objekt-Korrelation so ausschließlich im Vordergrund des Interesses, daß das andere überhaupt nicht bemerkt wird: bei heftigstem Schmerz bzw. beim Fortschaffen einer schweren Last. Für gewöhnlich aber trägt jede Empfindung den Charakter der Doppelseitigkeit, so daß man nur eine relative Vorherrschaft des Ich- oder des Umweltmomentes konstatieren kann. Das gilt in besonderem Maße für den Tastsinn, bei dem gleichzeitig mit der Aufdringlichkeit und „Realität" der Eindrücke auch das Bewußtsein der Subjektbeteiligung zunimmt; weder bei der leisesten Berührung, noch bei der stärksten Druckanstrengung kommt einer der beiden Faktoren ganz in Fortfall. Das stellt auch Klages fest: „Der Körper hat seine Undurchdringlichkeit nur im Verhältnis zu einem zweiten Sachverhalt, dem abermals Undurchdringlichkeit eigen ist. Das Widerstehende widersteht bloß dem Widerstehenden . . ." [1] Das Erlebnis der Hemmung ist also ein Erlebnis der Undurchdringlichkeit zweier Körper, die im freien Spiel der Kräfte aufeinanderprallen und sich gegenseitig aus ihrer Bahn zu drängen suchen. Das darf uns aber nicht hindern, theoretisch, das heißt den biologischen Funktionen gemäß, eine Abgrenzung in dem angegebenen Sinne vorzunehmen, wonach uns die objektive Wahrnehmung das Außer-uns-Sein der Erscheinungen (ihre Exzentrizität), der subjektive Schmerz die Wirklichkeit des eigenen Leibes und der subjektiv-objektive Druck die dieser Wirklichkeit gleichwertige Realität der äußeren Dinge zu erkennen gibt.[2]

---

[1] „Wesen des Bewußtseins", S. 75.

[2] Die Grundgedanken der hier vertretenen Wahrnehmungstheorie findet man übrigens bereits in Aristoteles' Abhandlung „Über die Seele", nämlich: 1. Die Vorzugsstellung und fundamentale Bedeutung des Tastsinns, 2. die Notwendigkeit von Sinneswahrnehmungen bei allen selbstbeweglichen Organismen, 3. die Verknüpfung von Sinneswahrnehmung und Begleitgefühl: jede sinnliche Wahrnehmung erzeugt Lust und Unlust und damit Begehren.

2. Teil

Der Ausdruckscharakter der Außenwelt

In der Außenwelt gibt es außer den toten Dingen, von denen allein bisher die Rede war, auch lebendige und beseelte Organismen. Es kommt hier nicht darauf an, wie man sich grundsätzlich zu diesem Phänomen stellt, ob man es mechanistisch oder vitalistisch erklären will; es ist für unser Problem auch belanglos, daß frühere Zeiten viel mehr und z. T. ganz andere Gegenstände für belebt und beseelt hielten als die gegenwärtige Wissenschaft, die die Begriffe „Lebewesen" und „Seele" ganz genau festgelegt hat — oder doch wenigstens ständig Versuche in dieser Richtung unternimmt. Wir haben es vielmehr lediglich mit der psychologischen Feststellung zu tun, daß jeder von uns innerhalb der Erscheinungswelt zwischen belebten und unbelebten Objekten unterscheidet, daß er sich nicht nur von einer „physischen" Umwelt, sondern auch von einer „psychischen" Mitwelt umgeben weiß.

1. Die Vermittlungstheorien

a) *Die Theorie der Analogieschlüsse*

Was berechtigt uns zu der Annahme von Fremdseelischem? Da ich gemäß dem Satz der Immanenz ständig auf mein eigenes Bewußtsein beschränkt bleibe, kann ich von den Bewußtseinserscheinungen der übrigen Menschen nur indirekt, durch Vermittlung der ratio, Kenntnis erhalten, indem ich von der Verbundenheit von Körper und Seele bei mir selbst auf eine entsprechende Verbundenheit bei den anderen schließe. Unser Wissen von fremden Seelen scheint also auf einem Analogieschluß zu beruhen. Hinzu kommt noch, daß von jeher das „Psychische" als nur einem unmittelbar gegeben gilt, während dem „Physischen" stets die Wahrnehmbarkeit durch mehrere Individuen eingeräumt wird. Dieser Gegensatz dient sogar neben der räumlichen Ausdehnung als hauptsächlichstes Unterscheidungsmerkmal zur Abgrenzung der beiden Gebiete: einen Tisch sehen alle Anwesenden, Niedergeschlagenheit fühlt jeder einzelne nur für sich allein. Wie soll man angesichts dieser unbestreitbaren Tatsache den Glauben an fremde Iche anders erklären als durch Zuhilfenahme der Vernunft?! In der Tat wird ja der Analogieschluß in zahlreichen Fällen anscheinend auch wirklich angewandt, vor allem bei dem

sog. „Animismus" der primitiven Völker, aber auch von Kindern und im täglichen Leben. Ein Beispiel für viele möge das illustrieren: als die erste Eisenbahn gebaut wurde, waren die Bauern nicht von der Überzeugung abzubringen, daß in diesem fauchenden, lärmenden, „von allein" sich fortbewegenden Ungetüm ein Tier versteckt sei, weil es lauter Eigenschaften aufwies, die im allgemeinen nur einem lebenden Wesen, nicht aber der toten Materie zukommen.

Und doch ist diese Argumentation ebenso verkehrt wie die Erschließung der räumlichen Umwelt durch „unbewußte Denkfunktionen". Machen wir uns einmal klar, wie so ein Analogieschluß vor sich geht! Jeder Schluß vom eigenen Verhalten auf das fremde hat notwendig die vollständige Kenntnis des ersteren zur Voraussetzung. Doch diese conditio sine qua non ist in unserem Falle gar nicht erfüllt, wie eine einfache Überlegung zeigt. Um die Gefühle eines anderen Menschen aus dessen Gebärden und Gesichtsausdruck erschließen zu können, muß man die Bedeutung der Ausdrucksbewegungen doch vorerst am eigenen Leibe erfahren haben! Ich beobachte aber den optischen und akustischen Eindruck der Gebärde überhaupt bloß beim anderen; mir selbst ist immer nur die jeweilige kinästhetische Komponente — Muskel- und Hautempfindungen — bekannt, abgesehen von dem eigentlichen seelischen Gefühl, das erschlossen werden soll. Wie meine eigene Gebärde a u s s i e h t, weiß ich dagegen in den meisten Fällen gar nicht. Wir können sogar mit gutem Grund behaupten, daß noch niemand eine zur Begründung eines Analogieschlusses ausreichende Kenntnis von seinen eigenen Ausdrucksbewegungen erlangt hat, denn es ist eine bekannte psychologische Tatsache, daß jeder Affekt bei aufmerksamer Selbstbeobachtung verschwindet: ich kann nicht zu gleicher Zeit zornig sein und mein zorniges Gesicht vor dem Spiegel studieren; das wäre im Gegenteil das beste Mittel, um den Zorn wegzubringen! Nur gelegentlich und bei nicht sehr eindringlichen Gefühlen können wir die Verbindung von Stimmung und Ausdrucksbewegung bei uns selbst feststellen. Damit ist aber die Grundlage des ganzen Schlußverfahrens erschüttert, denn die Innervationsgefühle, die ich von meinen eigenen, und die Gesichtsbilder, die ich von den fremden Gebärden habe, sind, für sich genommen, ganz unvergleichbare psychische Phänomene und lassen sich durch keinerlei rationale Prozesse auseinander ableiten.

Doch nicht bloß von psychologischen Gesichtspunkten aus, auch formal logisch betrachtet, erweist sich die Theorie der Analogieschlüsse als unhaltbar. Sie setzt nämlich implicite voraus, daß alle beseelten Individuen ohne Ausnahme die gleichen Empfindungen haben. Nun zeigen uns aber schon die normalen, alltäglichen Beobachtungen recht erhebliche Divergenzen, wieviel mehr erst die krankhaften Störungen des Seelenlebens! Bei einem Farbenblinden oder bei einem Menschen mit anormalem Gefühlsleben würden Analogieschlüsse zweifellos zu objektiv unrichtigen Ergebnissen führen. Wer sagt mir denn, daß der Klang, der Hunger, der Schmerz, der Haß, den ich empfinde, ebenso in jedem anderen Bewußtsein vorkommt? Ich schließe ja auch nicht, wenn ich durch eine bestimmte Melodie in traurige Stimmung versetzt werde, daß es allen Menschen so geht, die diese Melodie hören! Das wäre aber nur eine konsequente Anwendung der Analogieschlußtheorie. Der einzige erlaubte Schluß ist der: wenn mein Körper einen Ofen berührt, habe ich eine angenehme Wärmeempfindung, wenn ein ähnlicher Körper es tut, empfinde ich gar nichts! — Und endlich: durch Analogieschlüsse kann ich niemals erfahren, ob ein Gefühl echt oder bloß vorgetäuscht ist; trotzdem merke ich oft „auf den ersten Blick", daß Simulation vorliegt.

Gegenüber diesen rein logischen Argumenten haben nun die Anhänger der Theorie — Fechner, Dilthey, Becher, Prandtl u. a. — die Behauptung aufgestellt, der Analogieschluß vermittle uns gar nicht bestimmte Seelenzustände bei anderen Individuen, sondern nur die Existenz fremder Seelen ganz allgemein. Aber auch dieser letzte Rettungsversuch führt nicht zum Ziel, denn die Annahme eines „Fremdpsychischen" überhaupt bildet ja gerade die unerläßliche Voraussetzung für alle besonderen Analogieschlüsse! Wie könnte ich konkrete Stimmungen und Gefühle bei meinen Mitmenschen erschließen, wenn ich nicht zuvor schon aus anderer Quelle — und eben nicht durch Selbstbeobachtung — die untrügliche Gewißheit hätte, daß es sinnhaltige Ausdrucksbewegungen gibt, in denen sich seelisches Leben widerspiegelt! Wenn wir selbst die Möglichkeit zugeben, daß fremdseelische Phänomene hier und da auch einmal durch Schlüsse gefunden werden — beispielsweise im tierpsychologischen Experiment oder in den Fällen, wo uns das fremde Ich nicht selbst gegeben ist, sondern nur die Spuren seines einheitlichen Tatwillens vorliegen —, so steht doch andererseits fest, daß normalerweise unser Glaube an

die Beseeltheit der Lebewesen keinen intellektuellen Prozessen entspringt. Wohl aber kann die Analogieschlußtheorie Anwendung finden auf ontologisch-metaphysischem Gebiet, wenn es sich darum handelt, nachzuweisen, daß es wirklich Seelenleben auch bei anderen Individuen gibt, m. a. W. bei einer Untersuchung der — erkenntnistheoretischen — Frage, ob unser Glaube an eine beseelte Mitwelt berechtigt ist oder nicht.

b) *Die Einfühlungstheorie*

Einen Erklärungsversuch auf ganz anderer Grundlage unternimmt Th. Lipps mit seiner Theorie der subjektiven Einfühlung.[1] Danach erfassen wir das Vorhandensein fremden Bewußtseinslebens instinktiv, durch einen irrationalen Einfühlungsakt, indem wir die eigene Seele in ein Stück Außenwelt hineinlegen. Dieser Vorgang spielt sich in drei Stufen ab: zunächst wird nur die optische Komponente der Gebärde wahrgenommen, darauf findet eine instinktive Nachahmung statt, und dann erst kommt es zum Nacherleben des fremden Affekts. Die Nachahmung der wahrgenommenen Ausdruckbewegung ist dabei unentbehrlich, denn sie gibt erst den Anstoß zu der Reproduktion des „darin" liegenden Gefühls; ohne dieses Zwischenglied gäbe es mithin überhaupt kein Ausdrucksverständnis. Insbesondere bei Säuglingen will man festgestellt haben, daß sie ihr eigenes Gefühlsleben nur durch Nachahmung des bei anderen gesehenen Mienenspiels kennen lernen, weil eben seelische Gefühle allein schon durch die Hervorbringung bestimmter Gebärden ausgelöst werden. Auch Bühler vertritt die merkwürdige Ansicht, daß sich die Affekte im Kind aus der instinktiven Nachahmung der Gebärden von Erwachsenen entwickeln[2], — als ob Freude und Ärger, Liebe und Haß, Stolz und Verlegenheit, Angst und Gram sich nicht auch von ganz alleine einstellen könnten, z. B. beim Betrachten der eigenen Leistungen, bei einschneidenden Veränderungen im Familienleben, bei unerwarteten Ereignissen usw.

Die Nachahmung ist keine bewußte Willenstätigkeit, sondern beruht auf einem unbewußten, blinden Trieb. Daher gelingt das Nacherleben um so besser, je unkritischer der Beobachter und je weniger ausgeprägt seine Individualität ist, führt aber aus demselben Grunde auch leicht zur Anthropomorphisierung. Daraus

[1] „Einfühlung", S. 423ff. (Kap. 13).

[2] Bühler, S. 131.

ist nun aber leicht ersichtlich, daß sich der Glaube an fremde Iche mit Hilfe der Einfühlung ebensowenig erklären läßt wie mittels der Analogieschlüsse. Beide Theorien sind in gleicher Weise zu verwerfen, denn die eine führt nur zu einer mittelbaren, hypothetischen Gewißheit, die andere sogar bloß zu einem blinden Glauben — da ja die Fähigkeit zur Einfühlung von dem relativen Stand der geistigen Entwicklung abhängt —, während in Wirklichkeit jeder Mensch, gleichviel, welcher Kulturstufe er angehört, ein ganz ursprüngliches und absolut sicheres Wissen von seinen Mitmenschen so gut wie von der körperlichen Außenwelt besitzt.

Noch aus anderen Gründen läßt sich die Einfühlungstheorie nicht aufrecht erhalten. Es gibt Situationen, wo wir uns in die Psyche eines Mitmenschen nicht hineinversetzen können, wo wir seinen Ärger, seine Liebe, seine Freude, seine Enttäuschung gar nicht verstehen, — und trotzdem sehen wir ganz offenkundig, daß er ärgerlich, verliebt, erfreut oder enttäuscht ist. Von einem Mitvollziehen der fremden Gebärde ist in den meisten Fällen überhaupt nicht die Rede. Überraschung, Entsetzen, Angst bemerke ich stets unmittelbar, auch ohne die instinktiven Abwehrbewegungen des Erschreckenden mitzumachen; um zu erkennen, daß ein anderer Mensch Schmerz empfindet, braucht man nicht selbst zu weinen oder das Gesicht „schmerzlich“ zu verziehen. Hinzu kommt noch, daß vielfach fremde Gefühle wahrgenommen werden, obwohl sie der eigenen Gemütslage völlig entgegengesetzt sind, so z. B. wenn jemand beim Anblick eines wütenden Menschen Angst oder Mitleid oder Schadenfreude empfindet, statt ebenfalls zornig zu werden, wie es doch der Einfühlung entsprechen würde. Ein Hineinversetzen in die Lage des anderen findet dabei zwar auch statt, aber nur, um sein Verhalten — seine Motive — zu verstehen, nicht um festzustellen, daß er sich in zorniger Stimmung befindet; das läßt sich vielmehr aus seinem Gesichtsausdruck direkt ablesen. Ein weiterer schwerwiegender Einwand ist die Doppeldeutigkeit mancher Ausdrucksbewegungen: die Nachahmung muß naturgemäß in all den Fällen versagen, wo der wahrgenommenen Gebärde nicht bloß ein bestimmter Sinn zugrunde liegt. So kann Lachen Ausdruck der Freude und Heiterkeit („befreiendes“ Lachen), aber auch der Verlegenheit, der bittersten Enttäuschung, des grimmigsten Hasses sein; Erröten kann Scham, aber auch Ärger und Verlegenheit bedeuten; Tränen vergießen wir bei Schmerzen, aber auch vor Freude u. dgl. m. Vor allem aber wird die Einfühlungs-

theorie durch ein logisches Argument widerlegt, das Lipps selbst der Theorie der Analogieschlüsse entgegengehalten hat, das sich indessen mit viel größerem Recht gegen seine eigene Lehre verwenden läßt. Durch Einfühlung kommen wir nämlich niemals aus dem Umkreis der selbsterlebten Gefühle heraus, sie führt uns gar nicht zu einer fremden Mitwelt, sondern höchstens zur Verdoppelung des eigenen Ich! Es sind doch immer nur meine Stimmungen und Affekte, die ich in die Gegenstände der Außenwelt hineinlege! Wenn ich eine zornige Gebärde nachmache, so ist das einzige positive Ergebnis, daß ich selber in Zorn gerate, aber nicht die Erkenntnis: dort befindet sich ein zorniger Mensch! Diese Behauptung wäre eine Metabasis, die sich nur durch Einschaltung eines Analogieschlusses umgehen ließe, — indem ich nämlich von meiner eigenen Stimmung auf eine analoge Stimmung beim anderen, der eine ähnliche Gebärde macht, zurückschließe. Während also die Einfühlung für sich genommen gar nicht ausreicht, um unseren Glauben an eine beseelte Mitwelt zu erklären, würde sie andererseits in Verbindung mit unbewußten Schlüssen viel zu weit führen und zu bedenklichen Irrtümern Anlaß geben.

Außer Lipps hat auch Volkelt den Versuch unternommen, die Erkenntnis des Fremdseelischen auf einen unbewußten Einfühlungsprozeß zurückzuführen. Der Stimmungsgehalt wird nach ihm in den physischen Sinneseindruck vom betrachtenden Subjekt „eingeschmolzen“: „Zweifellos ist es mein Ich, woraus das Gefühlsaussehen der mir gegenüberstehenden Gestalten stammt. Allein meinem Bewußtsein wird hiervon keine Kunde. Ich überspringe in dieser Hinsicht gleichsam mein eigenes Ich“.[1] Daß diese Erklärung nicht zutrifft, erhellt aus der Möglichkeit einer umgekehrten Einfühlung, die auch Volkelt anerkennt: „Indem mir etwa im Ganymed auf dem Bilde von Rubens die Sehnsucht als Ausdrucksgegebenheit gegenübertritt, kann ich mich so innig und heftig in das Sehnsuchtsgefühl Ganymeds versenken, daß ich mich auch als Persönlichkeit sehnsuchtsvoll erregt fühle und mir nun mein persönliches Sehnsuchtsgefühl in der Anschauung gewiß wird“.[2] Hier tritt also nachträglich, nachdem ich die Sehnsucht im Bilde — d. h. beim andern — längst wahrgenommen habe, bei mir der gleiche Affekt auf. Nach der Einfühlungstheorie sollte es aber gerade umgekehrt zugehen: auf Grund meiner eigenen

[1] Volkelt, S. 48. [2] S. 56.

Sehnsucht dürfte ich erst erkennen, daß sich auch der Ganymed in sehnsüchtiger Stimmung befindet! Aus diesem von Volkelt selbst gewählten Beispiel geht somit deutlich hervor, daß von einer Einfühlung — im Sinne einer Übertragung der eigenen Gefühle auf andere Wesen — bei der Erfassung des Fremdseelischen keine Rede sein kann. Die Einfühlungstheorie hält demnach einer eingehenden Kritik noch weniger stand als die Lehre von den Analogieschlüssen und muß folglich ebenfalls aufgegeben werden.

2. Die irrigen Voraussetzungen der Vermittlungstheorien

Angesichts der zahlreichen Schwierigkeiten, in die sich die beiden bisher besprochenen Theorien verstricken, erscheint die Frage berechtigt, ob es nicht möglich ist, unser Wissen vom Fremdseelischen ohne Zuhilfenahme solcher komplizierten psychischen Prozesse zu erklären, etwa unter Zurückgreifen auf die einfache Wahrnehmung. Dieser Weg ist erst in jüngster Zeit — und auch mit Erfolg — von Scheler, Klages, Cassirer, Plessner, Köhler u. a. beschritten worden. Die Einfühlungstheorie wie die Theorie der Analogieschlüsse waren davon ausgegangen, daß unmittelbar gewiß nur das eigene Ich ist; von fremdem Bewußtseinsleben hätten wir demnach nur eine mittelbare Kenntnis. Selbstverständliche Voraussetzung war in beiden Fällen, daß psychische Erscheinungen nicht sinnlich wahrnehmbar sind, sondern sich nur durch Übertragung der eigenen Erlebnisse auf „physische" Gegenstände — sei es durch „Hineinversetzen", sei es durch „unbewußte Schlüsse" — erkennen lassen. Dieser Ansicht liegt eine Verwechslung von erlebten und wahrgenommenen Gefühlen zugrunde. Meinen eigenen Kummer, meine eigene Freude, meine eigene Niedergeschlagenheit fühle ich natürlich immer nur selbst, aber ein anderer kann mir diese Stimmungen „ansehen", er nimmt zugleich in und mit meiner körperlichen Erscheinung den Kummer, die Freude, die Niedergeschlagenheit wahr. Das ist eine so offenkundige, dauernd zu beobachtende Tatsache, daß man sich geradezu wundern muß, wie es darüber zu einem Streit der Theorien kommen konnte.

Merkwürdigerweise ist aber dieser für unser Problem so bedeutsame Unterschied in der umfangreichen Literatur nirgends berücksichtigt; einzig Volkelt hat sich mit ihm befaßt: „Der sich in der Gebärde ausdrückende Trotz ist keinesfalls einfach ein Gefühl, wie es sonst die Erregung des Trotzes ist, sondern ein

Gefühl in der Weise der Vergegenständlichung, ein objektiviertes oder — psychologisch gesprochen — ein vorgestelltes Gefühl".[1] Daß beide Seinsweisen der Gefühle so oft durcheinander geworfen werden, erklärt sich sehr einfach aus der Tatsache des Mitfühlens: jedermann vermag fremden Schmerz und fremdes Glück mit- und nachzuerleben. In Wahrheit wird aber dadurch an der grundlegenden Trennung von Eigen- und Fremdgefühlen nichts geändert, was auch Volkelt zugibt: „Die Trauer der Demeter tritt mir, wenn ich selbst traurig bin, genau so fremdgegenständlich gegenüber, als wenn ich mich in froher Stimmung befinde".[2]

Die wahrgenommenen fremden Gemütsbewegungen stehen uns ebenso objektiv — vergegenständlicht — gegenüber wie die erinnerten eigenen Erlebnisse. Auf diese phänomenale Ähnlichkeit hat H. Maier aufmerksam gemacht: „Dieses Vorstellen — sc. der eigenen Erlebnisse — ist ja ein mittelbares Bewußtsein, jene eigentümliche Transformation des unmittelbaren Bewußtseins, die man nur als ein ‚Sichzurückversetzen' in vergangenes Erleben beschreiben kann. Ähnlich kann man das Vorstellen der Erlebnisse eines anderen Menschen als ein ‚Sichhineinversetzen' in ein fremdes Ich bezeichnen".[3]

Weshalb sind nun aber die Vermittlungstheorien nicht schon längst aufgegeben worden? Dieser Frage ist Plessner nachgegangen[4], und seine Antwort lautet: weil die schematische Aufspaltung des „Gegebenen" in „Physisches" und „Psychisches" ein für alle Male den Weg zu einer klaren Erkenntnis der Phänomene verbaut hat. Nach der Analogieschluß- wie nach der Einfühlungstheorie spielt sich die Auffassung des Fremdseelischen folgendermaßen ab: zuerst wirkt die Seele a auf den Körper A, dann wird der Körper A von dem Körper B wahrgenommen, und zum Schluß beeinflußt der Körper B seinerseits die Seele b. Die Schwierigkeiten, die sich diesem Erklärungsversuch entgegenstellen, sind samt und sonders nur Auswirkungen der Trennung von „äußerer" und „innerer" Erfahrung, wobei jene nur „Dinge", diese nur die eigene „Seele" erfassen soll. Wenn wir sie vermeiden wollen, müssen wir mit dieser vorgefaßten Meinung brechen und bis hinter die cartesianische Zweiteilung der Welt zurückgehen, wie

[1] Volkelt, S. 54.
[2] S. 98.
[3] H. Maier, S. 339.
[4] Plessner, S. 60ff.

dies Plessner getan hat. Es liegt nicht der mindeste Grund vor, das fremde Seelenleben von der direkten Erfahrung auszunehmen. Die naive alltägliche Beobachtung zeigt uns nichts von einer Spaltung in „physische“ und „psychische“ Komponenten. Niemand sieht doch überhaupt physikalische Vorgänge im Gegensatz zu psychologischen, sondern die anschaulichen Gebilde, die wir unsere Mitmenschen nennen, sind uns stets als einheitlicher psychophysischer Gesamteindruck gegeben. Wir beobachten ihr „Innenleben“ ohne Experimente und komplizierte Schlüsse, ohne uns in sie „hineinzuversetzen“ und ohne ihre Gebärden mitzuvollziehen, einfach durch schlichtes Hinsehen, in der unmittelbaren Wahrnehmung. Mit Recht nennt Plessner die Erkennbarkeit des Fremdseelischen ein selbstgeschaffenes Problem, das in dem Augenblick verschwindet, wo die bloß aus methodischen Gründen zulässige Aufteilung des lebendigen Leibes in Körper und Seele wieder rückgängig gemacht wird. Für eine unvoreingenommene Betrachtung bietet das mimische Ausdrucksverständnis keinerlei Schwierigkeiten, solange nur die leibseelische Einheit der Person unangetastet bleibt.

Mit der Entgegensetzung zweier Substanzen fällt zugleich die Lehre von der Vorzugsevidenz der inneren Erfahrung, die sich, wie Plessner zeigt, mit verhängnisvoller Konsequenz aus dem verkehrten Ansatz entwickelt hat. Innere und äußere Erfahrung sind hinsichtlich ihres Evidenzcharakters und ihrer Unmittelbarkeit durchaus gleichberechtigt; die eine ist nicht im mindesten trügerischer als die andere.[1] Das trifft auch für die „erweiterte“ äußere Erfahrung zu, die also jetzt nicht bloß körperliche, sondern auch fremdseelische Phänomene umfaßt. Unser Wissen von der eigenen Persönlichkeit bildet sich erst allmählich auf Grund der ursprünglichen Erfahrung einer beseelten Mitwelt aus. Das Ich ist für das natürliche Bewußtsein nicht realer als das Du oder das Wir der Gemeinschaft. Es gehört zu den „Vorbedingungen der menschlichen Existenz“, wie Plessner sagt, daß der einzelne von Anfang an davon durchdrungen ist, daß er sich nicht allein auf der Welt befindet. Durch Übertragung der eigenen Daseinsweise auf bloß körperhaft gegenwärtige Dinge könnte er niemals diese lebendige,

[1] Vgl. Husserl: „Daß die Angst mir die Kehle zuschnürt, daß der Schmerz im Zahne bohrt, daß der Kummer im Herzen nagt, das nehme ich genau in dem Sinne wahr, wie daß der Wind die Bäume schüttelt, daß diese Schachtel quadratisch und braun gefärbt ist u. dgl.“ (2. Bd., Teil 2, S. 232).

unerschütterliche Überzeugung gewinnen. Die Versuche, unseren Glauben an fremde Iche durch Analogieschlüsse oder Einfühlungsprozesse zu erklären, müssen schon deshalb fehlschlagen, weil sie beide von einer falschen Voraussetzung ausgehen: daß nämlich das Ich eher da sei als das Du. Es ist aber gar nicht wahr, daß zunächst jeder nur von seinem eigenen Selbst ein evidentes, untrügliches Wissen hat. Jede unbefangene alltägliche Beobachtung überzeugt uns von dem Gegenteil.[1] Wenn also Lipps das Problem so formuliert: „Wie wird aus meinem Ich das Ich, das heißt die Gattung Ich, wie entsteht neben dem Subjekt ein Objekt“ [2] —, so ist bereits die Fragestellung verkehrt, und wir dürfen uns nicht wundern, daß seine Theorie nicht zum Ziele führt. Man muß vielmehr fragen, wodurch die Teilung des anfangs als Einheit erlebten Weltganzen in Subjekt und Objekt veranlaßt wird. Nicht durch Ausdehnung des Seinskreises der eigenen Person auf unbeseelte, leblose Dinge gelangen wir zur Annahme einer psychischen Mitwelt, sondern gerade umgekehrt durch Einengung des einheitlichen psychophysischen Kosmos und Beschränkung auf „die Menschen“. Daher nennt Plessner die pantheistische Allbeseelung und Weltverlebendigung, den mythischen „Panpsychismus“ der späten Kulturen folgerichtig eine „Flucht in die Kindheit“, denn ursprünglich wird die gesamte äußere Wirklichkeit als beseelt und ichhaft erfahren.

3. Der Animismus der primitiven Völker und seine Erklärung aus der Ausdruckswahrnehmung

Das beweisen die Beobachtungen an primitiven Völkern, die Levy-Bruhl in sehr instruktiver Weise zusammengestellt hat.[3] Für den primitiven Menschen sind alle Wesen — Menschen, Tiere,

[1] Vgl. Klages: „Es erleidet nicht den geringsten Zweifel, daß stammesgeschichtlich wie einzelgeschichtlich der Mensch zur Auffassung fremder Seelenzustände früher gelangt als zur Auffassung der eigenen! Das Kind, das sich noch niemals über die eigenen Stimmungen Rechenschaft gab, sieht doch den Zorn in den Mienen des Vaters und antwortet darauf mit Furcht oder Trotz des Verhaltens“ („Ausdrucksbewegung“, S. 14). Die gleiche Feststellung trifft Heinrich Maier: „Zu der Zeit, wo der Mensch beginnt, auf seine eigenen Ausdrucksbewegungen eigens zu achten, verfügt er längst über eine weitreichende Fähigkeit, solche Tatsachen, an anderen wahrgenommen, psychisch zu deuten“ (S. 337).

[2] „Psychologische Untersuchungen“, 1. Bd., Heft 4, S. 709.

[3] In seinem Buch „L'âme primitive“, besonders in der Einleitung.

Pflanzen und auch die Gegenstände der (in unserem Sinne) unbelebten Natur — prinzipiell gleichartig; sie alle haben auf eine mystische, für unser Denken unbegreifliche Weise an einer universalen Weltsubstanz teil, dem schwer definierbaren „mana", das man sich als eine Art unpersönlicher Lebenskraft, einen weder rein geistigen noch rein materiellen „Seelenstoff" vorzustellen hat.[1] Die physische Gestalt, durch die sich lebende und leblose Dinge unterscheiden und die in unserem Weltbild eine ausschlaggebende Rolle spielt, ist für den Primitiven rein zufällig und äußerlich und daher nur von untergeordneter Bedeutung; ihn interessiert allein der Gehalt an „Lebenskraft". Einen Tod in unserem Sinne, d. h. als Aufhören alles Lebens, kennen diese Völker überhaupt nicht; das Sterben bedeutet für sie nur einen Übergang in eine andere, unsichtbare Welt. Der Tote lebt dort — nicht etwa als Geist, sondern als psychophysische Gesamtperson — genau so fort wie in seinem früheren, irdischen Dasein und kann bloß durch eine völlige Zerstückelung und Atomisierung des Leichnams endgültig vernichtet werden.

Woher rührt eigentlich diese merkwürdige Allbelebung bzw. Allbeseelung, der sog. „Animismus", der geradezu das auffälligste Merkmal der primitiven Mentalität darstellt? Früher suchte man dieses Phänomen mittels einer Theorie zu erklären, wonach das einzelne Individuum durch einen dem Analogieschluß verwandten Denkakt seine eigenen psychischen Zustände und Fähigkeiten auf die toten Dinge übertragen sollte. Gegen diese „Introjektion", wie sie Avenarius genannt hat, lassen sich jedoch dieselben Bedenken vorbringen wie gegen die schon erwähnte Analogieschlußtheorie.[2] Vor allem bleibt dabei ganz ungeklärt, was denn den Menschen zu dieser sonderbaren nachträglichen Übertragung veranlaßt, wenn er die Raumdinge ursprünglich schon richtig als tot bzw. unbeseelt erkannt hat. Die Introjektion findet doch, wie Scheler gegen Avenarius geltend gemacht hat, niemals in Totes statt, sondern die Allbeseelung stellt ja gerade den selbstverständlichen Ausgangspunkt und Anfangszustand dar,

[1] Vgl. Lévy-Bruhl: „Pour cette mentalité — sc. la mentalité primitive —, sous la diversité des formes que revêtent les êtres et leurs objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau, existe et circule une même réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois" („l'âme primitive", S. 3).

[2] s. S. 154 ff.!

aus dem die Erfahrung der toten Materie erst sekundär hervorgegangen ist. Außerdem hat jede „Introjektion" doch bereits eine von den Umgebungsteilen wesenhaft geschiedene Leibeinheit und die Vorstellung einer persönlichen Seele, m. a. W. ein hochentwickeltes Wissen um das eigene Ich zur Voraussetzung. KOFFKA hebt weiterhin hervor,[1] daß der primitive Mensch gar kein Interesse an theoretischen Erklärungen hat und sie auch nicht braucht, weil für ihn überhaupt noch keine „natürlichen", zusammenhanglosen, sich rein passiv verhaltenden Dinge vorhanden sind, sondern nur ein unmittelbar erlebter magischer Macht- und Wirkungszusammenhang, in dem es keinerlei isolierte Stellen gibt. Die Zurückführung des Animismus auf unbewußte Denkvorgänge bedeutet selbst eine Übertragung, nämlich unseres eigenen Kulturstandpunktes auf die primitiven Verhältnisse; er zeigt uns ein von unserem Niveau aus, mit unseren Augen gesehenes Weltbild, d. h. er sagt uns, wie wir mit unserem entwickelten Denkvermögen in der gleichen Lage, nämlich ohne das Rüstzeug unserer wissenschaftlichen Erkenntnis, die wahrgenommenen Phänomene erklären würden. Der Ausdruck „Allbeseelung" ist daher auch nur mit Vorsicht zu gebrauchen, denn der primitive Mensch hat ja noch gar nicht den Begriff einer persönlichen Seele, wie ihn — abgesehen von den großen orientalischen Religionen — zuerst die griechische Philosophie ausgebildet hat; für ihn sind die Dinge nicht so sehr beseelt als vielmehr lebendig und ausdruckshaltig. Darauf weist auch SCHELER hin: „Alles in der Außenwelt ‚Gegebene' wird primär als spontane Handlung und als Ausdrucksfeld von Lebendigem gewahrt, die Körper als aktive Dinge von der Art des Urphänomens ‚Leib', — und dies keineswegs erst kraft eines Erfahrungsprozesses der ‚Einfühlung'..., sondern kraft einer streng nativistisch zu verstehenden Einrichtung unserer Organisation. Darum geht notwendig je eine organische, vitalistische Anschauung der Welt ... einer dualistischen, resp. einer mehr oder weniger mechanistischen Anschauung voraus."[2] — Auch die Erlebnisse von Schlaf und Traum, auf die man die Introjektion zurückgeführt hat, haben nichts mit der Verlebendigung der Natur zu tun; durch sie wird nur die psychophysische Dissoziation beim eigenen Ich eingeleitet. Die mythische Allbelebung und Allbe-

[1] KOFFKA, S. 257.

[2] „Wissensformen", S. 478f.

seelung — für das primitive Denken fällt beides zusammen — ist überhaupt nicht das Ergebnis einer Schlußreihe oder einer rationalen Überlegung, sondern sie wird einfach vorgefunden — als schlichte Erfahrungstatsache.

Den Zusammenhang zwischen der magisch-mythischen Denkweise und der Wahrnehmung von seelischem Ausdruck hat Cassirer zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht.[1] Auch er nimmt sehr entschieden gegen alle Theorien Stellung, die das Wissen um das fremde Ich auf logische oder anderweitige Vermittlungsprozesse zurückzuführen suchen. Eine rein phänomenologische Analyse, d. h. die bloße Versenkung in das Phänomen der Wahrnehmung zeigt uns nach seiner Meinung bereits, „daß die Wahrnehmung des Lebens nicht in der bloßen Dingwahrnehmung aufgeht, daß die Erfahrung des ‚Du' niemals einfach in die des bloßen ‚Es' aufgelöst oder auf sie, durch noch so komplexe, begriffliche Vermittlungen, reduziert werden kann."[2] Aber auch rein genetisch beansprucht die Personen-Wahrnehmung den Vorrang vor der Sach-Wahrnehmung; „das ‚Verstehen von Ausdruck' ist wesentlich früher als das ‚Wissen von Dingen'."[3] Cassirer kann daher mit gutem Grunde der Einfühlungstheorie vorwerfen, daß sie die natürliche Ordnung der phänomenalen Gegebenheiten geradezu auf den Kopf stellt: „Sie muß die Wahrnehmung zuvor ertöten, sie muß sie zu einem Komplex bloß sinnlicher Empfindungsinhalte machen, um dann diesen toten ‚Stoff' der Empfindung durch den Einfühlungsakt aufs neue zu beleben. Aber das Leben, das ihm auf diese Weise zuteil wird, bleibt letzten Endes ein bloßes Scheinleben — bleibt das Werk einer psychologischen Illusion. Die Wahrnehmung besitzt den Charakter der ‚Lebendigkeit' nicht aus eigenem Recht, sondern sie trägt ihn nur von einer fremden Instanz zu Lehen."[4]

Die Priorität der Ausdruckswahrnehmung vor der Dingwahrnehmung ist nicht nur psychologisch — als zeitliches Vorangehen — zu verstehen, sondern sie bedeutet zugleich eine sachliche Rangordnung, ein echtes logisches prius. Denn die Ausdruckswahrnehmung ist für Cassirer das Korrelat zu einer ganz bestimmten Erkenntnisstufe, der mythischen Erkenntnis. Sie steht damit in prinzipiellem Gegensatz zur Dingwahrnehmung, der die exakte wissenschaftliche Erkenntnis, insbesondere der modernen

[1] Cassirer, Kap. 2. [2] S. 73 f. [3] S. 74. [4] S. 85.

Naturwissenschaft, entspricht. Die Welt hat für die magisch-mythische Betrachtungsweise noch ein eigentümliches Gesicht, sie bildet eine physiognomische Mannigfaltigkeit ohne feste Grenzen und ohne ausgeprägte räumliche Gliederung. Dadurch unterscheidet sie sich grundlegend von der starren, dinghaft strukturierten Wahrnehmungswelt des Kulturmenschen, die durch die Substanz-Akzidenz-Relation und das Fehlen von fließenden Übergängen charakterisiert ist und die infolgedessen keine Metamorphosen zuläßt wie jene.

Die niedere Erkenntnisstufe wird nun durch die höhere nicht einfach beseitigt, sondern „aufgehoben" — in der bekannten Hegelschen Bedeutung —: sie lebt in ihr weiter, eben als „Ausdrucks-Wahrnehmung", die somit das einzige noch mythische Element innerhalb unseres streng wissenschaftlichen Weltbildes darstellt,[1] ein letztes atheoretisches, besser vortheoretisches Residuum aus einer vergangenen geistesgeschichtlichen Epoche. „Mehr und mehr wird, im Fortgang der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, der reinen Ausdrucksfunktion an Boden abgewonnen, — wird das reine ‚Bild' des Lebens in die Form des dinglichen Daseins und dinglich-kausaler Zusammenhänge umgesetzt. Aber ganz kann sie niemals in diese Form eingehen, noch in ihr untergehen — denn täte sie es, so wäre damit nicht nur die mythische Dämonen- und Götterwelt versunken, sondern es wäre damit auch das Grundphänomen des ‚Lebendigen überhaupt' erloschen. So zeigt sich uns, daß jenes Grundmotiv des Bewußtseins, das wir als das eigentliche Organon der mythischen Welt erkannt haben, auch im Aufbau der Erfahrungswirklichkeit an einem entscheidenden Punkte eingreift".[2]

Der mythische Charakter der Ausdruckswahrnehmung macht auch verständlich, daß sie der theoretischen Zergliederung am längsten standgehalten hat. Jeder Versuch in dieser Richtung stößt ganz prinzipiell auf den Einwand, daß er das Wissen vom fremden Ich seines eigentümlichen Evidenzcharakters entkleidet: die Unmittelbarkeit, die nur die sinnliche Anschauung zu geben vermag, geht unrettbar dabei verloren. „Der ‚Glaube' an die

[1] Im täglichen Leben ist die mythische Mentalität natürlich noch von ungleich stärkerem Einfluß, z. B. bei allen Erscheinungen des „magischen Denken" (Aberglaube!).

[2] Cassirer, S. 103.

Wirklichkeit des fremden Ich wäre dann — sc. im Falle der Erklärung mit Hilfe von Analogieschlüssen und dgl. —, was seine rein erkenntnistheoretische Dignität betrifft, in derselben Weise gegründet, wie etwa der Glaube an die Existenz des Lichtäthers, — mit dem freilich sehr wichtigen und methodisch-entscheidenden Unterschied, daß die letztere ‚Hyothese' auf unvergleichlich schärfere und exaktere Beobachtungen als die erstere aufgebaut wäre".[1] „Hat sich das Phänomen als solches erst einmal dem Blick verschlossen, weil die Blickebene, in der es ursprünglich sichtbar war, einem anderen Horizont gewichen ist, — so bringt keine Kraft des mittelbaren Schließens es uns wieder zurück".[2] Denn „keine Theorie vermöchte diese Modi — sc. des Erscheinens — wie aus dem Nichts hervorzuzaubern, wenn sie nicht in irgend einer schlechthin ursprünglichen Weise im Gehalt der Wahrnehmung mitgegeben wären".[3] Cassirer nennt es daher eine Art „intellektueller Hybris",[4] wenn immer wieder der Versuch unternommen wird, die Gewißheit, die jedermann von der Existenz einer Mitwelt hat, durch komplizierte psychische Prozesse zu erklären oder zu rechtfertigen. Eine solche „Vermittlung" — die crux aller psychologischen Reflexion — besteht eben in Wirklichkeit gar nicht; der deskriptiv-psychologische Befund zeigt jedenfalls nichts dergleichen.

4. Die unmittelbare Erfassung des Fremdseelischen

a) *Die Theorie der direkten Fremdwahrnehmung*

Das hat Scheler in einer sehr gründlichen und tiefgehenden Analyse des phänomenalen Tatbestandes nachgewiesen.[5] Das Fremdseelische wird nach ihm durch eine „innere Anschauung" — aber auf sinnlicher Grundlage — direkt erfaßt; die äußere Wahrnehmung dient nur zu deren Auslösung. Diese innere Fremdwahrnehmung umspannt das gesamte existierende Reich der Seelen, nicht bloß die eigenen psychischen Gehalte wie die „innere Erfahrung" Descartes'; folglich besteht zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung gar kein prinzipieller Unterschied: beide setzen irgend eine Modifikation des Leibes schon voraus, d. h. eine Ausdrucksbewegung. Die Theorie der rationalen Vermittlung lehnt Scheler

[1] Cassirer, S. 97. [2] S. 100. [3] S. 85. [4] S. 95.
[5] „Wesen und Formen der Sympathie", Abschn. C.

ab — denn erschließbar sind fremde Iche nur, soweit sie meinem eigenen gleich sind, also nicht in ihrer individuellen Besonderheit —, ebenso aber auch die Einfühlungstheorie, — weil es sich nämlich gerade umgekehrt verhält: der Mensch lebt ursprünglich mehr in der Gemeinschaft der anderen als in seiner eigenen Individualität. Beide Vermittlungstheorien gehen von zwei unbewiesenen und unbeweisbaren, gleichwohl aber für „selbstverständlich" erachteten Voraussetzungen aus: daß jedem zunächst immer nur das eigene Ich gegeben sei und daß man von anderen Menschen grundsätzlich nur körperliche Phänomene wahrnehmen könne.[1] Eine durch vorgefaßte Meinungen nicht getrübte Untersuchung macht gerade das Gegenteil evident: „Was wir an fremden Menschen, mit denen wir leben, wahrnehmen, das sind ‚zunächst' weder ‚fremde Körper' (sofern wir uns nicht gerade in einer äußeren ärztlichen Untersuchung befinden), noch sind es fremde ‚Iche' und ‚Seelen', sondern es sind einheitliche Ganzheiten, die wir anschauen"[2]; die Zerlegung in „äußere" und „innere" Bestandteile erfolgt immer erst nachträglich. Unsere Überzeugung vom Dasein des fremden Ich ist viel tiefer und früher als unsere Überzeugung vom Dasein der Natur. Das ersieht man schon daraus, daß in der Geschichte der Philosophie zwar oft die Existenz einer realen Natur, aber nur selten die Existenz der Mitwelt bestritten wurde, — „obzwar doch niemand die Wahrnehmbarkeit der Natur, fast alle aber die Wahrnehmbarkeit fremden Seelenlebens geleugnet haben".[3]

Nicht bloß Körper und körperliche Gesten sind mir unmittelbar gegeben, sondern ich sehe bereits *im* Lächeln die Freude, *im* Erröten die Scham, *in* den Tränen das Leid des anderen, ja sogar, daß er etwas auf dem Herzen hat, daß er mich hintergehen will, daß er etwas anderes meint (wenn er sich schlecht ausgedrückt hat), daß er einen vertrauenerweckenden Eindruck macht, daß er zum Äußersten entschlossen ist u. a. m. Die innere Wahrnehmung steht mit der äußeren in bezug auf den Erkenntniswert auf völlig gleicher Stufe: von der Existenz der toten Dinge haben wir grundsätzlich keine andere Gewißheit als von der Existenz unserer Mitmenschen. So wie dieselbe eine Natur von jedem Menschen entsprechend seinen besonderen Leibzuständen in individueller Färbung wahrgenommen wird, so nehmen wir nach Scheler alle an derselben Trauer, an demselben Jubel, an derselben Erbitterung teil,

[1] Scheler, a. a. O. S. 281. [2] a. a. O. S. 304. [3] a. a. O. S. 301.

— wenn auch gleichfalls auf individuell verschiedene Weise. Nur die Organempfindungen und sinnlichen Gefühle — Zahnschmerz, Wollust usw. — sind von dieser wahrhaft universellen Erlebbarkeit ausgenommen; sie bleiben auf das Individuum beschränkt.

Mit einer derartigen Verselbständigung der seelischen Gehalte geht Scheler jedoch entschieden zu weit. Die Annahme eines zunächst indifferenten Erlebnisstromes, in dem Eigenes und Fremdes noch ungemischt durcheinanderfließt und sich erst allmählich eine bestimmte Zuordnung herausbildet, trifft allenfalls für das überindividuelle Kollektivbewußtsein der primitiven Völker zu, sie ist aber mit dem scharf umgrenzten, hoch entwickelten Ichbewußtsein des Kulturmenschen unvereinbar und widerspricht zudem der psychologischen Feststellung, daß zu jedem seelischen Erlebnis notwendig ein individuelles, ichhaftes Erlebniszentrum gehört. Gefühle, die niemand hat, oder bei denen zweifelhaft ist, wem sie zuzurechnen sind, kann es gar nicht geben, denn das Wesen des Gefühls erschöpft sich ja gerade in der Ichgebundenheit oder Subjektivität.[1] Sie müßten überdies haltlos „in der Luft" schweben, da sie sich nicht wie körperliche Dinge objektivieren und an bestimmte Stellen im Raum bannen lassen. Die „psychische Ansteckung" — durch Tradition und Suggestion — beweist so wenig etwas dagegen wie das gleichzeitige Auftreten organischer Schmerzen bei mehreren Individuen — etwa im Falle einer Epidemie —, das doch auch nicht zu der Schlußfolgerung berechtigt, derselbe objektive Schmerz werde von sehr vielen Menschen gemeinsam erlebt! Wir fühlen nicht alle „dasselbe" Leid in dem Sinne, wie wir alle „denselben" Mond sehen, sondern ich bemerke nur, daß meine Mitmenschen auch traurig sind, so wie ich andererseits weiß, daß sie auch Hunger, Zahnschmerzen, Müdigkeit usw. empfinden können. Nicht umsonst gebrauchen wir Redewendungen wie „er trägt an seinem Leid", „Verzweiflung überkommt ihn", „Wut ist in ihn gefahren", „Verachtung spricht aus ihm", um anzudeuten, daß dies die ganz spezifischen, unvertretbaren Gefühle einer bestimmten

[1] Vgl. Oesterreich: „Während . . . der Gedanke an eine isolierte Existenz, etwa der Gesichtsinhalte, nichts Widersinniges an sich hat, ist das beim Gefühlsleben . . . sehr wohl der Fall. Weder meine Freude noch meine Trauer, weder meine Lust noch mein Kummer können unabhängig von mir existieren. Eine Freude, Trauer, Lust usw., die nicht Freude, Trauer, Lust eines Ich wären, sind absolut sinnlos" („Phänomenologie des Ich", S. 13).

Einzelpersönlichkeit sind und so und nicht anders nur von ihr erlebt werden können.[1]

Volkelts Kritik an Scheler ist in dieser Hinsicht durchaus berechtigt. Der Fehler liegt darin, daß Scheler den grundlegenden Unterschied zwischen wahrgenommenen und erlebten Gefühlen in seiner Abhandlung völlig ignoriert. Das hebt Volkelt besonders deutlich hervor: „Die mir in der Gebärde gegenständlich gegenüberstehende Freude, Sehnsucht, Liebe, Angst hat, auch wenn sie noch so eindringlichen und leidenschaftlichen Charakters ist, doch immer vorstellungsmäßige Existenz. Die Weise des Gegenüberstehens, der Objektivität, des Verschmolzenseins mit dem Gegenstande als Gegenstande bleibt diesen Affekten erhalten. Der in der Gebärde zum Ausdruck kommende Zorn ist etwas anderes als das zornige Beben, das ich mitfühlend als m e i n e n Zorn spüre.“ [2] Die beim anderen wahrgenommene Freude kann in der Tat als solche niemals erlebt werden, sie bleibt von meiner eigenen Freude — Mitfreude — stets gesondert — eben als f r e m d-seelisches Erlebnis. Der G r u n d zur Freude, der S i n n eines Gedankens kann objektiv identisch sein bei einer großen Anzahl von erlebenden Personen, — der Affekt selbst, das seelische Erlebnis des einzelnen, ist unvertretbar und von Individuum zu Individuum verschieden.

Auch Rickert stellt fest, daß Scheler, wenn er die überindividuelle Erlebbarkeit von psychischen Vorgängen behauptet, sich einer „bei einem ‚Phänomenologen‘ einigermaßen auffallenden psychologistischen Verwechslung der irrealen Sinngebilde mit dem realen psychischen Sein, durch das wir sie wirklich erleben, schuldig macht.“ [3]

Von dieser Einschränkung abgesehen, kann man Schelers Ausführungen durchaus beistimmen. Das alte Dogma von der alleinigen Evidenz der Selbstwahrnehmung hält weder der logischen noch der psychologischen Prüfung stand. Fremdes Seelenleben

[1] In der letzten Auflage seines Werkes „Wesen und Formen der Sympathie“ hat Scheler seine Theorie gegenüber der Darstellung in den früheren Auflagen zwar selbst etwas eingeschränkt, aber seine grundlegende Behauptung, daß in der primären Gegebenheit der Erlebnisse nicht notwendig mitgegeben sei, welches Ich-Individuum zu einem erlebten Erlebnis gehört, aufrechterhalten. Unser Einwand bleibt daher nach wie vor zu Recht bestehen.

[2] Volkelt, S. 58. [3] Rickert, S. 435.

ist uns mit keinem geringeren Gewißheitsgrad gegeben als das eigene; wie wäre sonst auch die Entstehung einer Sprache möglich gewesen! Wenn wir in der kulturellen und geistigen Entwicklung bis auf die Naturvölker zurückgehen, kehrt sich, wie wir gesehen haben, das Problem sogar um: die Frage lautet dann, wie die rein „physische" Wahrnehmung entstanden ist.

b) *Der Zusammenhang zwischen Ausdruckscharakter und Beseelung*

Doch auch beim heutigen zivilisierten Menschen reicht die Wahrnehmung des Fremdseelischen viel weiter, als man gemeinhin annimmt. Das „Psychische" ist keineswegs bloß auf belebte Wesen beschränkt, es kommt — als „Charakter", „Stimmung", „Ausdruck", oder wie man die Tatsache der „Beseelung" sonst umschreiben will — auch leblosen Gegenständen zu.[1] In neuester Zeit hat vor allem Klages auf diese merkwürdige Tatsache aufmerksam gemacht, die darin zum Ausdruck kommt, daß die meisten Adjektiva eine doppelte Bedeutung haben: sie bezeichnen nämlich einerseits Dingeigenschaften — glühendes Eisen, bewegtes Wasser —, andererseits psychische Charaktere — glühender Haß, bewegtes Gemüt. Fast alle Stimmungen und Gefühle werden sprachlich durch Ausdrücke aus der optischen Welt — oder doch wenigstens der äußeren Wahrnehmung — wiedergegeben: wir sind entspannt, unruhig, trübselig, hochfahrend, oberflächlich, geladen usw. Umgekehrt wendet man Bezeichnungen für rein seelische Gehalte — heiter, traurig, gramvoll, furchtsam, zornig — vielfach auch auf Gegenstände der unbelebten Natur an. Diese Gleichsetzung von anschaulichen und seelischen Phänomenen deutet auf eine gemeinsame Wurzel hin; sie wäre nicht möglich, wenn nicht schon in der einfachsten Wahrnehmung die innige Verschmelzung von „Physischem" und „Psychischem", das Erscheinen fremder Seelen ganz unmittelbar und ursprünglich mit-

[1] Scheler hält zwar die seelischen Erlebnisse und den Stimmungscharakter von toten Dingen für ganz heterogene, wesensverschiedene und darum unvergleichbare Phänomene, aber das läuft nur auf den schon erwähnten Unterschied von selbsterlebten und wahrgenommenen Gefühlen hinaus, soweit nicht auch eine Verwechslung des erkenntnistheoretischen Gesichtspunktes mit dem psychologischen dabei im Spiele ist. Natürlich haben die toten Objekte nicht wirklich Bewußtsein, sie machen aber gleichwohl auf uns oft den Eindruck, als ob sie lebendig und beseelt sind (vgl. Schelers „Ethik", S. 425).

erlebt würde. „Farben, Wärmestufen, Raumeigenschaften u. dgl. taugen bloß deshalb zur Beschreibung beseelter Persönlichkeiten, weil sie selber beseelt sind.“[1] In der Tat unterscheiden sich ja auch lebende Dinge durch keine sinnliche Qualität von toten. Die Tendenz zur Personifizierung und der Animismus der primitiven Völker wären ganz unbegreiflich, wenn der Gegensatz von Körper und Seele schon in der schlichten Sinneswahrnehmung zum Vorschein käme. Diese Trennung ist eben erst das Ergebnis später Wissenschaft; für die natürliche, „naive“ Betrachtung ist alles Erscheinende beseelt. Mit Recht wendet sich daher Klages gegen jede Art von Einfühlungstheorie, die in den wahrgenommenen Erscheinungen nur die tote Materie sieht und deren Beseelung auf eine — bewußte oder unbewußte — Tätigkeit des Subjekts zurückführt; der Mensch beseelt nicht den an sich unlebendigen Stoff, sondern er vergeistet umgekehrt die ursprünglich als lebendig und beseelt erlebte Welt, und zwar in um so höherem Maße, je weiter die Intellektualisierung auf allen Gebieten der Kultur schon fortgeschritten ist.

Andererseits ist aber auch Klages' eigene Lösung nicht frei von den Mängeln der Einfühlungstheorie. Er sieht nämlich — wie Lipps — den letzten Grund unserer Kenntnisnahme von Fremdseelischem im Miterleben der fremden Gefühle: „Wenn jemand sich heftig ärgert, so genügt die bloße Wahnehmung seiner Mienen, um augenblicklich den Pulsschlag des nämlichen Gefühls in uns selbst zu erregen. Wir werden ‚ergriffen‘ von einer Welle des Gefühls, die im anderen ihren Ursprung hat.“[2] Einer solchen — übrigens reichlich mystischen — Übertragung widerspricht doch die von Klages selbst hervorgehobene Beseelung aller Wahrnehmungsqualitäten: nicht nur ein Mensch kann ärgerlich aussehen, sondern auch ein toter Gegenstand — z. B. eine bildlich dargestellte Person —, bei dem von eigenen Gefühlen doch keine Rede ist. Jede auf dem Mit- und Nacherleben aufgebaute Erklärung ist nun einmal unvereinbar mit der Tatsache, daß es nicht bloß Mitgefühle, sondern auch Gegengefühle gibt: der fremde Ärger braucht nicht unbedingt bei mir selbst ebenfalls Ärger hervorzurufen, ich kann auch mit Schadenfreude, Angst oder Mitleid auf ihn reagieren. Richtig ist nur, daß ich überhaupt irgendwie

---

[1] Klages, „Wesen des Bewußtseins“, S. 36.

[2] „Ausdrucksbewegung“, S. 12.

in Mitleidenschaft gezogen werde, wenn ich Ausdrucksqualitäten beobachte. Ohne die Vermittlung der eigenen Erregung könnte allerdings niemand die seelischen Erlebnisse seiner Mitmenschen in sich aufnehmen.

Auf Grund dieser Miterregung lehnt Klages — außer der Einfühlungstheorie — auch die Theorie der direkten Fremdwahrnehmung ab, wie sie in erster Linie Scheler vertritt. Hier scheint jedoch ein Mißverständnis vorzuliegen, bzw. eine Verwechslung von erkenntnistheoretischer und psychologischer Betrachtungsweise. Was ein anderer Mensch „im Innersten verborgen", wie man treffend sagt, wirklich fühlt und denkt, das kann freilich, solange er es uns nicht selbst mitteilt, nur erschlossen werden — sonst wäre in der Tat Gedankenlesen ebenso einfach wie etwa das Hören eines Tones —, aber seine Stimmungen und Erlebnisse liegen offen für uns zu Tage, eben in der Weise der Wahrnehmung. Durch die Miterregung des Wahrnehmenden wird daran nichts geändert, denn dieser Miterregung werden wir uns doch normalerweise gar nicht bewußt; sie bleibt ebenso unbemerkt wie die Mitwirkung des Auges beim Sehen von Farben. Klages gibt ja selbst zu, daß hier eine vollständige Analogie besteht: so wenig wir „physische" Wahrnehmungen hätten ohne die erlebten — aber nicht bewußten — Sinneseindrücke, so wenig gäbe es Fremdseelisches für uns ohne die Miterregung des Wahrnehmungssubjekts. Aufgefaßt, apperzipiert wird aber nicht die Eigenerregung, sondern durch sie hindurch das sie verursachende fremde Gefühl. Daher haben wir vom fremden Seelenleben auch nur die gleiche Erlebnisgewißheit wie von der Existenz einer Außenwelt überhaupt; die Frage der Beweisbarkeit — die erkenntnistheoretische Seite des Problems — kann in diesem Zusammenhang nicht angeschnitten werden. — Wir kommen also zum Seelischen, „indem wir als dessen Ausdruck fassen abgezogene Eigenschaften der Dinge, wie Wärme und Kälte, Härte und Weichheit u. dgl".[1] Das gilt für Lebewesen so gut wie für „tote" Objekte: ein Felsblock wirkt drohend, ein Berg stolz emporragend, eine Landschaft sieht friedlich oder eintönig aus, das Meer brandet zornig, ein verfallenes Schloß macht einen toten, unheimlichen Eindruck, einer Maschine sieht man Kraft und Schnelligkeit an u. dgl. mehr. Damit kommen wir auf das Wahrnehmungsproblem zurück.

[1] Klages, „Ausdrucksbewegung", S. 194.

c) *Der Ausdruckscharakter der wahrgenommenen Gestalten*

Köhler wirft einmal mit der ihm eigenen Unvoreingenommenheit die Frage auf, ob es nicht gewissen Gestaltungen eigentümlich sein könne, „daß sie an und für sich den Charakter des Schrecklichen, Unheimlichen tragen, nicht, weil ein angeborener Mechanismus ad hoc sie dazu fähig machte, sondern weil ... gewisse Gestaltbedingungen notwendig und sachlich-gesetzmäßig den Charakter des Schrecklichen erzeugen, wie andere den des Anmutigen, andere den des Plumpen, wieder andere den des Energischen und Straffen. Auch für den Menschen — sc. wie für den Anthropoiden — sind ja viele Spukgestalten, denen gar keine schreckliche Erfahrung entspricht, entschieden unheimlicher als die Schrecknisse, denen er unter normalen Lebensumständen schon einmal begegnet sein kann!“[1] Die Antwort scheint uns nicht zweifelhaft. Es gibt in der Tat, wie schon die alltägliche Beobachtung lehrt, zumal unter den optischen Gestaltqualitäten eine große Anzahl, denen „von sich aus“, d. h. ohne unser Zutun, ein eigentümlicher Ausdruckscharakter innewohnt, eine Art „Stimmung“, wenn man so sagen darf, die zugleich in und mit der Raumgestalt und ebenso unmittelbar wie diese aufgefaßt wird, z. B. bei der Wahrnehmung einer „ulkigen“ Figur, einer „schreienden“ oder „ruhigen“ Farbe, einer „edlen“ Form, eines „gräßlichen“ Schreies usw. In ähnlicher Weise sehen wir auch der Gebärde eines fremden Menschen an, daß sie eine Drohung, ein Bitten, einen Befehl „ausdrückt“.

d) *Die prinzipielle Berechtigung der Wahrnehmungstheorie*

Nun könnte man gegen diese Auffassung geltend machen, daß die Berufung auf die unmittelbare Erfahrung doch noch kein Beweis sei, daß es sich tatsächlich so verhalte; ja, die Gegner der Theorie der direkten Fremdwahrnehmung werden es vielleicht sehr „primitiv“ finden, daß wir uns so „unkritisch“ auf das Zeugnis der schlichten Sinneswahrnehmung verlassen, anstatt das Wissen von Femdseelischem durch psychische Prozesse zu erklären. Gegenüber diesem Einwand scheint uns eine grundsätzliche Bemerkung geboten. Zunächst gehört die Feststellung dessen, was überhaupt wahrgenommen wird, offenbar auch zu

[1] Köhler, S. 39.

dem Problemkreis der deskriptiven Psychologie; sie kann sogar als eine sehr wesentliche Aufgabe bezeichnet werden, wenn man sich vor Augen hält, welch ein Durcheinander von Meinungen auf diesem Gebiet noch besteht. Das scheinbar Selbstverständlichste erweist sich hier oft gerade als höchst problematisch! Zum anderen muß man bedenken, daß es, wie in jeder Wissenschaft, so auch in der Psychologie gewisse irreduzible Grundphänomene gibt, die sich nur anerkennen, aber nicht weiter zergliedern oder theoretisch ableiten lassen. Wenn von irgendeinem Phänomen, so gilt das jedenfalls von der Wahrnehmung. Man kann ihren biologischen Sinn und ihre Bedeutung für die menschliche Kultur erforschen [1], man kann ihre erkenntnistheoretische Dignität prüfen, man kann sie auf ihre einzelnen Momente hin analysieren und die Zuordnung bestimmter Ausdruckscharaktere und Formelemente untersuchen, aber man kann sie nicht als Ganzes aus anderen „Seelenvorgängen" psychologisch deduzieren. Letzten Endes wiederholt sich bei der Ausdruckswahrnehmung gegenwärtig derselbe Wandel in der Auffassung, wie er sich bei der äußeren Wahrnehmung überhaupt schon längst vollzogen hat: es findet ein Übergang von höchst komplizierten und subtilen Erklärungsversuchen zu einer vorurteilslosen, standpunktfreien Erforschung der tatsächlichen Phänomene statt. Gemessen an der Theorie der „unbewußten Schlüsse" oder der „Projektionstheorie" ist die heutige „Erklärung" des Außensehens — als eines unableitbaren Strukturelements der Wahrnehmung schlechthin — ebenfalls „primitiv", aber deswegen doch nicht eo ipso falsch, — es sei denn, daß man die Kompliziertheit einer Lösung als Gradmesser ihrer Richtigkeit ansieht! Die Frage, ob es auch tatsächlich Fremdseelisches gibt, ob der Wurm wirklich Empfindungen hat oder ob es „bloß so aussieht", als ob er sich vor Schmerzen krümmt, — diese Frage steht auf einem ganz anderen Blatt und kann nur von der Erkenntnistheorie beantwortet werden; sie überschreitet das Gebiet der deskriptiven Psychologie in demselben Maße wie eine Erörterung des Problems, ob die wahrgenommenen Gegenstände auch wirklich vorhanden sind oder ob nicht die ganze Außenwelt vielleicht nur ein Traum unseres Bewußtseins ist.

[1] Das versucht Plessner mit seiner „Ästhesiologie" der Sinne („Die Einheit der Sinne", Bonn 1923).

5. Einwände gegen die Theorie der direkten Fremdwahrnehmung

a) *Die angebliche Erfahrungstranszendenz des Fremdseelischen*

Mit welchem Recht bestreitet man denn überhaupt ganz generell die Möglichkeit einer direkten Wahrnehmung des Fremdseelischen? Die Antwort auf diese Frage finden wir bei Volkelt, dessen Stellungnahme ein lehrreiches Beispiel für die durch theoretische Voreingenommenheit verursachte Mißdeutung des phänomenalen Tatbestandes bildet. Volkelt schränkt den Bereich des Erfahrbaren ganz willkürlich auf die „physische Wahrnehmung" ein; das Du, die fremde Innerlichkeit, ist für ihn etwas grundsätzlich Übererfahrbares, nur durch „Intuition" zu Erfassendes: „Erfahren können nur die Sinneseindrücke werden, die wir von den fremden Leibern empfangen"[1]; „das Du kann mir niemals zur schlichten Gegebenheit werden, es bleibt immerdar ein meinem Erfahren Jenseitiges".[2] Mit dieser durch nichts gerechtfertigten Einengung der Erfahrung steht und fällt Volkelts Einfühlungstheorie. Denn ohne das *πρῶτον ψεῦδος* einer prinzipiellen Unerfahrbarkeit fremden Seelenlebens wäre es gar nicht notwendig, zur Erklärung der Du-Gewißheit eine intuitive Einfühlung heranzuziehen, wie dies Volkelt tut. Beschreibt er doch selbst sehr anschaulich die völlige „Ausschaltung des Ich" bei der Erfassung des Fremdseelischen: „Ein wesentliches . . . Erfordernis ist es keinesfalls, daß im Bewußtsein des Betrachters die gegenständlichen Gefühle zugleich als persönliche Erregungen mit vorhanden seien. Das ästhetische Anschauen . . . bedarf zu seiner Vollendung keineswegs dieser persönlichen Beteiligung an den Gefühlen, die den Ausdruck der dargestellten Gestalt bilden. So stark ich auch Niobes tragisches Wehe aus den Zügen und Gebärden der in stummer Anklage zu den grausamen Göttern emporblickenden Mutter auf mich wirken lasse: ich selbst erlebe diese wehevolle Erregung nicht als mein persönliches Wehe, nicht als einen zu meinem Ich gehörigen Bewußtseinsvorgang."[3] Und wie bei Kunstwerken so besteht auch bei der Ausdruckswahrnehmung in der Natur — bei Landschaften, Innenräumen, Lebewesen usw. — nicht im entferntesten die Notwendigkeit, daß der stimmungs-

---

[1] Volkelt, S. 118. [2] S. 146. [3] S. 48 f.

mäßige Ausdruckscharakter vom Betrachter als sein eigenes Gefühl erlebt wird; „von einem vorangehenden Erleben des entsprechenden Gefühls braucht auch nicht eine Spur vorhanden zu sein".[1]

Andererseits darf freilich auch nicht übersehen werden, daß diese Hervorhebung der Objektivität dem Phänomen noch nicht gerecht wird, daß vielmehr bei jeder Wahrnehmung von Gefühlen auch eine Miterregung des Subjekts stattfindet. Es fragt sich nur, ob dieses Faktum genügt, wie Volkelt meint, die Erkenntnis des „Psychischen" derjenigen des „Physischen" als etwas unvergleichlich anderes gegenüberzustellen oder sie gar von der direkten Erfahrung auszunehmen. Das ist nun offenbar nicht der Fall. Auch die Wahrnehmung der sinnlichen Qualitäten erfolgt nicht unabhängig vom Subjekt, wenn auch das subjektive Moment, wie früher ausgeführt, voll und ganz nur bei den Nahsinnen ins Bewußtsein tritt. Aber die Subjektbeteiligung bei der Wahrnehmung von Ausdrucksgegebenheiten ist ja, nach Volkelts eigenen Worten, ebenfalls nur implizit, nicht ausdrücklich bewußt[2]! Insofern besteht also durchaus kein prinzipieller Unterschied zwischen „körperlicher" und „seelischer" Wahrnehmung; das Widerspiel von „Ausdruck" und „Eindruck"[3] begegnet uns bei der einen wie bei der anderen. An beiden läßt sich eine subjektive und eine objektive Seite unterscheiden: die Ichbezogenheit und die Unabhängigkeit vom Ich oder Ich-Transzendenz. Die Ausdrucksbewegung besitzt ihren Ausdruckscharakter freilich nur für ein beseeltes, „mitschwingendes" Wesen, das selbst zu fühlen imstande ist, nicht für die tote Materie, — aber diese Doppelseitigkeit (die Subjekt-Objekt-Korrelation) gilt für jede Wahrnehmung ganz allgemein: auch die physischen Qualitäten existieren nur für ein mit funktionstüchtigen körperlichen Sinnesorganen ausgerüstetes Wahrnehmungssubjekt.[4]

Verläßt man die für Volkelt anscheinend selbstverständliche, aber nichts weniger als begründete Voraussetzung, daß die fremde Innerlichkeit erfahrungstranszendent und nur durch einen intuitiven Einfühlungsakt zu erfassen sei, so verschwinden mit einem Schlage zahlreiche Probleme, für die unser Autor sehr fein durchdachte, aber auch sehr künstlich anmutende Erklärungsversuche gegeben

---

[1] Volkelt, S. 65 f. [2] S. 53. [3] S. 20.
[4] Vgl. oben S. 174!

hat: die „gefühlsschöpferische" Tätigkeit des Bewußtseins — bei der Einfühlung von qualitativ neuartigen, noch niemals selbst erlebten Gefühlen —, die „Objektivation" der Gefühle und die Ausschaltung des Ich, d. h. die Umwandlung des eigentlich an das Ich gebundenen Gefühls in ein fremdseelisches Erlebnis, die Zuordnung einer bestimmten „Gefühlsdisposition" (z. B. Zorn) zu einer bestimmten Gebärde (Aufstampfen mit dem Fuß) u. a. m. Alle diese Fragen erweisen sich als gegenstandslos, wenn man annimmt, daß uns die seelische wie die körperliche Welt bereits in der sinnlichen Wahrnehmung gegenübertritt, ohne Vermittlung der eigenen Affekte und deren nachträgliche Objektivierung. Wenn Volkelt es also unbegreiflich findet, daß der wahrgenommene Gefühlsausdruck vom Betrachter „nicht als aus seinem eigenen Ich herstammend und zu seinem Bewußtsein gehörig" gefühlt wird [1], so kann man nur entgegnen, daß hierzu auch nicht der geringste Grund vorliegt. Eine Aufspaltung des „Einfühlenden" in ein Ich und ein Du, eine Entfremdung der eigenen Gefühle findet eben gar nicht statt; sie wäre auch überaus merkwürdig, denn wie sollte sich wohl die selbsterlebte Freude plötzlich in die Freude eines anderen verwandeln? Offenbar verdankt dieses Scheinproblem seine Existenz lediglich einer Verwechslung von erlebten und wahrgenommenen Gefühlen. Ebensowenig gibt es eine „Gefühlsschöpfung" durch das Ich. Die neuen Gefühle und Gemütszustände — etwa tödliche Verlegenheit, rasende Eifersucht, völlige Geistesabwesenheit — werden ja, wie Volkelt selbst feststellt, durch die wahrgenommenen Klänge, Töne und Farben eindeutig vorgeschrieben und nicht bloß hinzuphantasiert; sie können, wenn sie nicht von allein auftreten, so wenig vom Ich willkürlich hervorgerufen werden, wie ein Farbenblinder sich die ihm fehlenden Farben vorzustellen vermag.

Im Grunde genommen bleibt auch Volkelt noch in der von ihm selbst bekämpften Analogieschlußtheorie stecken, wenn er sagt, daß das kindliche Seelenleben das Leben einer Intelligenz sei und daß eigentlich allem seelischen Leben Vernunft, nämlich logische Ordnung zugrunde liege.[2] Der gleiche Rationalismus spricht aus seiner Erklärung des impliziten Mitsehens der Rückseite der Dinge, ihrer natürlichen Größe und anderer unmittelbar erlebter, aber nicht gegebener Erscheinungsseiten. Das „Mitsehen"

[1] Volkelt, S. 95. [2] S. 133.

dieser phänomenalen Momente beruht nach seiner Ansicht auf einer intuitiven Gewißheit der Möglichkeit, daß ich sie sehen kann oder sie mir vorzustellen vermag, — während wir doch aus den Größenverhältnissen der Abbildung, der perspektivischen Verjüngung und ähnlichen Kennzeichen bereits ohne weiteres entnehmen, daß der Kölner Dom etwa sechsmal so groß ist wie ein gewöhnliches Haus, daß wir einen räumlich in die Tiefe sich erstreckenden Körper und keine bloße „Fassade" vor uns haben u. dgl. m.

b) *Die Beschränkung der Wahrnehmung auf die „physische Wahrnehmung"*

Fragen wir uns, was wohl letzten Endes den Anlaß zu der merkwürdigen Lehre von der Unerfahrbarkeit des Fremdseelischen gegeben hat, so stoßen wir augenscheinlich auf folgende Überlegung: das Auge vermag als physisches Organ nur physische Vorgänge zu erfassen; der optische Eindruck ist aber durch Intensität (Lichtstärke) und Qualität (Wellenlänge) physikalisch schon vollständig bestimmt. Wie kann also der Mensch, wird man versucht sein zu fragen, psychische Erscheinungen unmittelbar wahrnehmen, wenn ihnen gar keine physikalischen Konstanten entsprechen und wenn er zugegebenermaßen bloß einen physischen Wahrnehmungsapparat besitzt? Dieser Gedankengang ist indessen ganz abwegig und bereits von Volkelt selbst gebührend zurückgewiesen worden — obwohl er doch gerade die Grundlage seiner Einfühlungstheorie bildet! „Wer seinen Begriff von Sehen und Wahrnehmen überhaupt von den physiologischen Bedingungen des Sehens und Wahrnehmens aus bildet, wird sich gegen die Vorstellung sträuben, daß Gefühlsqualitäten unter das Gesehene fallen können. Wer dagegen den Begriff des ... Wahrnehmens von dem Bewußtseinsbefunde aus bestimmt, wird keine Schwierigkeit darin finden, daß es ... Wahrgenommenes gibt, dem die gewöhnlichen physiologischen und physikalischen Unterbauungen fehlen.[1]" In der Tat läßt sich gar nicht einsehen, weshalb jedes Sinnesorgan immer nur zur Auffassung eines einzigen Inhalts imstande sein soll. Der Gesichtssinn teilt uns doch noch eine Menge anderer Eindrücke mit: die Gestalt, die räumliche Tiefe, die Wärme und den Glanz einer Farbe, um nur einiges zu nennen; mit dem Ge-

[1] Volkelt, S. 51 f.

hörssin erfassen wir außer der physikalisch — zahlenmäßig — allein definierbaren Tonhöhe (Schwingungszahl), Tonstärke (Amplitude) und Klangfarbe (Obertöne) auch die Helligkeit, die Voluminosität und die Schwebungen der Töne u. a. m. Wendet man ein, daß alle diese Eigenschaften doch letztlich ebenfalls auf physikalische Bedingungen — z. B. räumliche Gliederung, Material der Musikinstrumente, Art der Beleuchtung — zurückführbar seien, so läßt sich erwidern, daß ganz dasselbe ja auch für die „psychischen" Charaktere gilt; sie werden ebenfalls nur auf Grund physikalischer Prozesse und zusammen mit physischen Erscheinungen — nämlich in den Ausdrucksbewegungen —, niemals ohne körperliche „Träger" wahrgenommen. Insofern geht also Volkelts Bemerkung fehl, daß die Ausdruckswahrnehmung keinen physiologischen und physikalischen Unterbau habe.

6. Der Umfang der Ausdruckswahrnehmung

So wenig stichhaltig die psychologische Erklärung der Erkenntnis des Fremdseelischen bei Volkelt ist, so klar und anschaulich hat er den phänomenalen Tatbestand geschildert. Für unser Problem von besonderer Wichtigkeit sind seine Ausführungen über den Umfang des „einfühlenden Mitsehens", — wie die Wahrnehmung des Fremdseelischen bei ihm heißt. Er stellt fest, daß eine Einfühlung in Linienverhältnisse immer stattfindet, ganz gleich, ob es sich dabei um Lebewesen, anorganische Körper oder abstrakt-geometrische Figuren handelt: „Die Linien, mit denen eine Bergkette sich gegen den Himmel abhebt oder in denen die Faltungen und Brechungen eines Gewandes verlaufen, beleben und beseelen sich uns nicht weniger als die Formen des menschlichen oder tierischen Leibes. Der Kreis ist eine andere seelische Individualität als die Ellipse, das Quadrat eine andere als das Rechteck, der Würfel eine andere als die Pyramide".[1] Die enge Verknüpfung des Ausdruckscharakters mit dem Organisch-Lebendigen kommt nicht etwa dadurch zustande, daß „das Unorganische und Abstrakt-Geometrische abseits von aller Einfühlung bleibt und sich so die Einfühlung auf das Organische beschränkt", sondern sie erklärt sich umgekehrt aus der Tatsache, „daß das Unorganische und das Abstrakt-Geometrische durch die Einfühlung in organisch-lebensvolle Gebilde verwandelt werden".[2] Eine Nase zeigt kühnen

[1] Volkelt, S. 73. [2] S. 74.

Schwung, ob nun ihr Besitzer kühn ist oder nicht. Ein steiler Felsen behält sein trotziges Aussehen, auch wenn wir wissen, daß er „in Wirklichkeit" unbeseelt ist. Wahrnehmungsmäßig besteht hier eben nicht der geringste Unterschied. Daß der Felsen überhaupt kein Bewußtsein hat, ist ja erst eine nachträgliche, rationale Feststellung, die beispielsweise der primitive Mensch gar nicht trifft; für ihn ist der Stein von einem drohenden, feindseligen Wesen bewohnt, wie könnte er sonst so drohend und feindselig aussehen! Deswegen hat die scharfe Trennung, die Volkelt zwischen der Kunstwirklichkeit und der Wirklichkeit des gewöhnlichen Lebens vornimmt, auch nur für die ästhetische Reflexion, also für das wissenschaftliche Bewußtsein, eine Berechtigung; was das phänomenologische Faktum der Beseeltheit angeht, mit dem allein wir es hier zu tun haben, so besteht keineswegs eine derartig tiefe Kluft zwischen beiden Wirklichkeiten. Der Satz, daß der „marmorne oder gemalte Dichter nur das Aussehen des lebendigen wirklichen Dichters habe, es aber nicht sei",[1] darf daher trotz seiner scheinbaren Selbstverständlichkeit nur unter Vorbehalt ausgesprochen werden; er gilt bloß für das intellektualisierte, wissenschaftlich geschulte Bewußtsein des modernen Kulturmenschen, der die ganze Welt bereits schematisch in Lebendes und Totes, in „Physisches" und „Psychisches" aufgeteilt hat. In der schlichten Sinneswahrnehmung wird man einen solchen ausgeprägten Dualismus vergebens suchen. Dem Primitiven stellt die Statue nicht bloß einen Menschen dar, sie bedeutet ihn nicht nur, sondern sie ist tatsächlich das Dargestellte selbst; sie hat nicht einen wesentlich anderen Wirklichkeitscharakter als die lebendige Person, sondern gehört wesenhaft als ein Teil zu dieser — eben weil sie genau so aussieht wie ihr Urbild! Die Ähnlichkeit des wahrnehmungsmäßigen Eindrucks ist hier also das Entscheidende. So erklärt es sich, daß in der religiösen Ekstase, wenn die Fähigkeit zur kritischen Unterscheidung — der rationale Bewußtseinsfaktor — stark herabgesetzt ist, dem inbrünstig Betenden die Darstellung Gottes — eine Buddhastatue, ein Marienbild — sich zum Gotte selbst wandeln kann, den er sich vielleicht sogar Erfüllung seiner Wünsche zunicken sieht. Umgekehrt kann es vorkommen, daß wir einen regungslos auf einem Sockel stehenden lebenden Menschen — zumal bei geeigneter Beleuchtung — für

[1] Volkelt, S. 172.

eine Skulptur halten; sagt man doch auch im Scherz, daß jemand stumm und steif „wie ein Ölgötze" dasitzt. Diese Beobachtung zeigt uns deutlich, worin der Unterschied zwischen der ästhetischen und der „echten" Wirklichkeit — von einzelnen besonderen Künsten (Schauspiel usw.) abgesehen — besteht: es ist die Eigenbewegung der Körper,[1] die den Eindruck des Lebendigen in uns erzeugt. Besäße eine ganz „lebenswahre", naturgetreue Statue auch noch die Fähigkeit zu Ausdrucksbewegungen, könnte sie Gebärden machen, sprechen, auf Anreden reagieren, so wäre die Täuschung vollkommen, und es bedürfte auch für den aufgeklärten Kulturmenschen einer genauen Prüfung, um festzustellen, daß hier überhaupt keine Beseelung vorliegt und daß wir es nur mit einer toten Maschine zu tun haben.

Das Problem, wie eine Erkenntnis fremden Seelenlebens möglich ist, tritt also auch in der Ästhetik auf — als Problem des Ausdrucksverständnisses in den einzelnen Künsten. Jedes Gemälde, jedes Musikstück, jedes Bauwerk ist durch eine nur ihm eigentümliche „Stimmung" charakterisiert, die so wenig durch Schlüsse oder einen Einfühlungsprozeß zu erfassen ist wie der spezifische Charakter eines Menschen. Wie sollte man sich auch in einen gotischen Dom oder in eine Symphonie von Beethoven „hineinversetzen"! Wodurch der Maler es fertig bringt, in die — statische — Darstellung eines Wasserfalls die Wildheit und innere Dynamik des herabstürzenden Gießbachs hineinzuzaubern, mit welchen Mitteln er in ein Porträt den Ausdruck der männlichen Entschlossenheit legt, — das hat freilich noch niemand zu sagen gewußt, obgleich doch jeder von uns die Ölflecken auf der Leinwand nicht nur „physisch", d. h. gestaltmäßig, sondern auch „psychisch", hinsichtlich ihres Stimmungsgehaltes, richtig zu deuten vermag. Daß man diesen Stimmungsgehalt nicht einfach durch eine Übertragung der eigenen seelischen Erlebnisse des Subjekts auf das ästhetische Objekt erklären kann, hat auch Volkelt erkannt: „Auch wenn man sich noch so innig in den Anfangsmonolog der Goetheschen Iphigenie . . . hineinversetzt, so bleibt doch die in den dichterischen Gestalten gegenständlich gewordene

[1] Selbstverständlich muß es sich um eine körperliche Realität handeln; eine bloß zweidimensionale Darstellung macht auf uns aus den früher angegebenen Gründen stets einen „unwirklichen" Eindruck. Vgl. Teil 1, Abschn. 3!

Sehnsucht immer noch deutlich geschieden von dem sehnsuchtsvollen Aufwallen im Gemüte des Lesers oder Zuschauers".[1] Aber wir können ja auch nicht einmal beim wirklichen Objekt angeben, worauf sein Stimmungscharakter beruht. Die Beschreibung des äußeren Verhaltens, d. h. der physischen Bewegungen, wie sie sich der Behaviourismus zum Ziel setzt, führt lediglich zu einer Gliedermechanik oder Muskel- und Drüsenphysiologie; dem seelischen Gebaren, das doch die Hauptsache ist, kommen wir damit nicht einen Schritt näher. Doch so rätselhaft das Ausdrucksverstehen auch ist, — es ist nicht im mindesten wunderbarer als die Tatsache der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt. Das führt uns von neuem auf das Wahrnehmungsproblem zurück.

7. Andere Erklärungsversuche für die unmittelbare Auffassung des Fremdseelischen

a) *Die Theorie des „einfühlenden Mitsehens"*

Handelt es sich denn bei der Ausdruckserkenntnis überhaupt um eine echte Wahrnehmung? Untersuchen wir zunächst Volkelts Stellungnahme zu dieser Frage! Sie wird naturgemäß bestimmt durch seine grundlegende Voraussetzung, daß nur die körperliche Erscheinung der Dinge unter die Wahrnehmung fällt. Diese These hat zur Folge, daß er zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Wahrnehmung der Ausdrucksqualitäten eine scharfe Trennung vornehmen muß: die letzteren werden nur sekundär mitgesehen, während wir Farben, Töne und Gestalten ganz unmittelbar wahrnehmen: „Zwischen dem Sehen von Farbe und Gestalt und dem Sehen von Gefühlsqualitäten waltet ein bedeutsamer Unterschied. Die Farben und Gestalten tragen das Gepräge des Unmittelbar-Gegebenen, des platterdings Daliegenden. Die Ausdrucksqualitäten dagegen sind im Vergleich hiermit ein Sekundär-Gesehenes, ein Mitgesehenes. Indem sich mir Gestalten und Farben darbieten, wird mir zugleich eine unsinnlich-sinnliche Schicht gegenwärtig, von der ich bildlich sagen kann, daß sie durchsichtig über dem Unmittelbar-Gesehenen schwebt, ... daß sie das Unmittelbar-Gesehene gleichsam von innen her belebt und durchdringt."[2] Volkelt unterscheidet ferner noch zwischen dem Mitsehen sinnlicher Qualitäten aus anderen Sinnesbereichen —

[1] Volkelt, S. 59f. [2] S. 52.

z. B. ich sehe dem Granit seine Härte an, einer Farbe ihre Wärme usw. — und dem eigentlichen Mitsehen von seelischen Qualitäten: „Das Gütig- oder Traurigaussehen bietet sich wie eine über dem Grobsinnlichen durchsichtig schwebende Schicht dar. Dagegen gibt sich uns das Hart- oder Flüssig- oder Schwer- oder Kaltaussehen als eine zum Grobsinnlichen selbst gehörige Schicht. Nur ist sie sekundärer Art. Primär sind Farbe und Gestalt. Hartes, Flüssiges, Schweres, Kaltes sind in der Weise des Anhaftens vorhanden. D o r t also eine über dem Grobsinnlichen gleichsam schwebende Schicht, h i e r eine Schichtung im Grobsinnlichen selbst: ein Primäres und ein Sekundäres, eine aufdringlich Vorhandenes und ein Hintergründliches."[1] In Wirklichkeit läßt sich diese subtile Scheidung wohl kaum aufrecht erhalten; die beiden Gruppen gehen vielmehr fließend ineinander über. Ein trauriges Gesicht wird nicht anders wahrgenommen als eine eisige Miene oder ein kaltes Lächeln; wir bemerken in demselben Sinne, daß eine bestimmte Blaunuance kalt aussieht, wie wir feststellen, daß sie einen öden, langweiligen Eindruck macht, ein gesprochenes Wort kann sowohl hart oder warm als auch drohend oder wehmütig klingen, und was der Beispiele mehr sind. Aber auch die zuerst angeführte Gegenüberstellung ist nicht von so grundlegender Bedeutung, wie Volkelt es darstellt; vor allem kann sie nicht dazu dienen, die Wahrnehmbarkeit des Fremdseelischen zu bestreiten, wenn man den Begriff der Wahrnehmung nicht ungebührlich eng faßt und ihn auf die physischen Qualitäten einschränkt. Sagt doch Volkelt selbst, daß wir in und mit dem Sehen zugleich den Gefühlszustand der fremden Person erfassen, daß ein hell aufleuchtendes Auge schon durch sein Aussehen auf eine muntere Gemütsverfassung hindeutet, daß eine wehmütige Gebärde ein anderes sinnliches Aussehen hat als eine trotzige, — ja, er spricht sogar charakteristischerweise von einem „Sehen in seelische Ferne".[2]

b) *Die Theorie der „assimilativen Wahrnehmung"*

Die Behauptung, daß uns fremdes Seelenleben in der Weise einer echten Wahrnehmung unmittelbar zugänglich sei, ist indessen nicht bloß bei Volkelt auf Widerspruch gestoßen. Viele Psy-

[1] Volkelt, S. 195. [2] S. 129.

chologen lehnen auch heute noch die Annahme einer direkten Fremdwahrnehmung aus grundsätzlichen Erwägungen heraus ab, ohne jedoch ihrerseits in die Fehler der bereits zur Genüge gekennzeichneten Vermittlungstheorien zu verfallen. Als hauptsächlichster Vertreter dieser Richtung, mit der wir uns nunmehr auseinandersetzen müssen, kann P. F. Linke mit seiner Theorie der „assimilativen Wahrnehmung" angesehen werden. Der durch seine scharfsinnigen psychologischen Analysen bekannte Forscher hebt gleichfalls den Unmittelbarkeitseindruck der Ausdruckswahrnehmung hervor, glaubt sie aber im Gegensatz zu Scheler und Volkelt nur durch eine zwangsläufige assimilative Verschmelzung von „eigentlichen Wahrnehmungen" und Vorstellungen erklären zu können: „Ich sehe eine bestimmte Mimik, die ich sogleich als die eines fröhlichen Menschen vorstellen muß: ich weiß nicht, was mich dazu treibt, aber tatsächlich werde ich dazu getrieben; ich erlebe die Nötigung, die Mimik sofort als Merkmal eines fröhlich Gestimmten oder — wie man dafür abstrakt sagt — als Merkmal fröhlicher Stimmung vorzustellen, dermaßen, daß es mir unmöglich wird, mich diesem Zwange zu entziehen. Die Mimik bleibt für mich eine ‚fröhliche', auch wenn ich weiß, daß der Mensch, der sie zur Schau trägt, nichts weniger als fröhlich ist".[1] Durch diese „Wirklichkeitssuggestion" unterscheidet sich die assimilative Wahrnehmung grundlegend von der bloß beurteilenden „Auffassung als fröhlich". Beide brauchen durchaus nicht immer übereinzustimmen, sie können sogar in den schärfsten Gegensatz zueinander treten, wie im Fall der inadäquaten „physischen" Wahrnehmung, wo z. B. das Gebrochensein eines in Wasser getauchten Stabes ebenfalls wider besseres Wissen gesehen wird. Das gibt auch Linke zu: „Die Wahrnehmung des heiter aussehenden Menschen suggeriert mir den in Wahrheit nicht vorhandenen Wirklichkeitscharakter dieser Heiterkeit; aber ich brauche dieser Suggestion gewiß nicht zu unterliegen: ich fasse den Menschen — urteilend — als in Wirklichkeit traurig auf. Der Irrtum schwindet, sobald er korrigiert ist; der täuschende Schein hat mit solcher Korrektur nichts zu tun; er ist ja eine dauernde Eigenschaft des fraglichen phänomenalen wahrgenommenen Gegenstandes selbst, dem nur eben das Prädikat wirklich, das er mir suggeriert, nicht zukommt. Wie jede tatsächliche

[1] Linke, S. 233 f.

Grundlage eines Irrtums ist auch der täuschende Schein rein als Gegebenheit unkorrigierbar".[1] Mit dieser Feststellung ist der deskriptiv-psychologische Tatbestand vortrefflich wiedergegeben. Um so unverständlicher ist es, daß Linke gleichwohl den echten Wahrnehmungscharakter des phänomenal Gegebenen leugnet und zu einer Kombination von eigentlicher Wahrnehmung und Vorstellung seine Zuflucht nimmt. Dieses Verfahren hätte doch nur dann eine Berechtigung, wenn die Wahrnehmung vorher ausdrücklich als „Wahrnehmung von ‚physischen' Qualitäten" (Farbe, Tonstärke usw.) definiert wäre! Eine solche willkürliche Einengung des Wahrnehmungsbegriffs lehnt Linke aber selbst entschieden ab[2]; er versteht unter Sehen nicht bloß ein Wahrnehmen von Farb- und Formqualitäten. Die „eigentliche" Wahrnehmung ist nach ihm von der Vorstellung dadurch unterschieden, daß sie kein „Schachtelerlebnis" ist wie diese, sondern den Charakter des unmittelbaren, aktuellen Erlebens trägt und ihrem Gegenstand in diesem Erleben die Form der Wirklichkeit zwangsläufig aufprägt, auch wenn sie ihm „in Wirklichkeit" gar nicht zukommt.[3] Unter diese Definition, der wir durchaus unsere Zustimmung geben, fällt aber auch die Ausdruckswahrnehmung; zeigt sie doch nach Linkes eigenem Eingeständnis die gleiche „Wirklichkeitssuggestion" wie die äußere Wahrnehmung überhaupt, während der Vorstellung eben dieser Zwangscharakter abgeht.

Außerdem sind Vorstellungen prinzipiell nur auf Grund von vorangegangenen echten Wahrnehmungen möglich; sie können nicht einfach aus dem Nichts heraus gebildet werden. Demnach muß der fremde Seelenzustand doch mindestens einmal tatsächlich wahrgenommen worden sein, — denn die selbsterlebten Gefühle können ja wegen ihrer ganz andersartigen Gegebenheitsweise nicht als Grundlage der Vorstellung von Fremdseelischem dienen! Wenn Linkes Annahme zuträfe, würde auch der — doch offenbar ganz unverkennbare — Unterschied zwischen einem wahrgenommenen und einem bloß vorgestellten freudigen Menschen verwischt werden, da die Freude beide Male nur vorstellungsmäßig gegeben wäre. Endlich wird man in der Fremdwahrnehmung vergeblich

---

[1] Linke, S. 235.

[2] Linke, S. 230. Eine solche „Definition" hätte allerdings zur Folge, daß das „Ansehen von Heiterkeit" widersinnig ist, — eben ex definitione!

[3] Linke, S. 237.

eine Ineinanderschachtelung von Erlebnissen suchen, wie sie nach Linke zum Wesen jeder Vorstellung gehört und wie sie folglich auch in unserem Falle nicht fehlen dürfte. Vielmehr ist „die heitere Gebärde als solche heiter, und darum wird, wenn sie nur eben überhaupt wahrgenommen wird, auch ihre Heiterkeit mit wahrgenommen. Wir erleben nichts von Reproduktion, nichts, was mit Erinnerungs- oder Gedächtnisvorstellungen eine Ähnlichkeit hätte, sondern das ganze Gebilde ist uns in der Weise der Warnehmung gegeben."[1]

Linkes Stellungnahme scheint auf einer Verwechselung von „physischen" und „psychischen" Qualitäten zu beruhen. Er fragt nämlich — gegen Scheler —, warum wir denn nicht auch dem Zucker seine Süßigkeit „ansehen", wenn wir direkt wahrnehmen können, daß jemand traurig oder heiter ist.[2] Die Süßigkeit als objektive, physikalisch meßbare Eigenschaft einer bestimmten Substanz läßt sich allerdings nur durch den Geschmackssinn feststellen — wie man andererseits Farben nur sehen, Töne nur hören, Wärme und Kälte nur „fühlen" kann. Daneben aber bezeichnet dasselbe Wort, wie wir gesehen haben, auch ein „psychisches" Moment, eben den Ausdruckscharakter des Physischen, und in diesem Sinne läßt sich die „Süßigkeit" zwar auch direkt wahrnehmen — wenn auch nur in Verbindung mit körperlichen Qualitäten —, aber sie greift auf mehrere Sinnesgebiete gleichmäßig über; ihre Wahrnehmbarkeit ist nicht auf ein bestimmtes Sinnesorgan beschränkt wie die der physischen Eigenschaften. Es ist daher richtig, daß man dem Zucker nicht ansehen kann, ob er süß schmeckt oder nicht, aber es ist ebenso richtig, daß man den süßlichen Gesichtsausdruck auf einem Portrait sehen oder die Süßigkeit einer Melodie hören kann. Die „Wärme" einer Farbe ist ja auch keine physikalisch definierte Temperatur, die sich zahlenmäßig — mit dem Thermometer — bestimmen läßt, so wie

[1] Linke, S. 185. Auch Volkelt ist der Ansicht, daß mit einem Nebeneinander von Sehen und Vorstellen der Tatbestand durchaus unzutreffend gekennzeichnet wäre: „Mein Eindruck von dem traurig blickenden Auge besteht nicht in einem Daneben von Wahrnehmung und Vorstellung" (S. 50).

[2] Linke, S. 184. Die Fähigkeit hierzu scheint übrigens von besonderen individuellen Veranlagungen abzuhängen. Volkelt beispielsweise will sogar imstande sein, einem faulen Ei seinen üblen Geruch anzusehen oder mit dem Auge zu unterscheiden, daß reife Brombeeren süß, unreife sauer schmecken!! (Volkelt, S. 194).

etwa die „Wärme" des Badewassers, sondern es handelt sich hier um ein Stimmungsmoment, eine „innere Wärme", wie man charakteristischerweise sagt, die aus einer gewissen Rot- oder Braunnuance „hervorleuchtet", auch wenn diese Farbe dem „eigentlich" wärmeempfindenden Organ, der Haut, eiskalt erscheint! Und so ist es mit allen „Ausdruckscharakteren": sie hängen zwar mit den äußerlichen Dingeigenschaften in eigentümlicher Weise zusammen — dieses Verwandtschaftsverhältnis offenbart sich in der schon mehrfach erwähnten Namengleichheit —, aber beide sind deswegen nicht miteinander identisch. Worin der Unterschied besteht, soll die weitere Untersuchung zeigen.

8. Der emotionale Charakter der Wahrnehmung

a) *Die biologische Bedeutung der Ausdruckswahrnehmung*

Was wird denn eigentlich alles wahrgenommen? Bisher haben wir nur die Intensität und die Qualität kennen gelernt. Zu diesen beiden wesensnotwendigen Momenten gesellt sich nun als Drittes der Gefühlston, der ebenfalls grundsätzlich bei keiner Wahrnehmung fehlt. Er ist es, der dem objektiv Geschauten den Charakter der subjektiven Stimmung aufprägt. In den Lehrbüchern der Psychologie führt er meist nur ein bescheidenes Dasein; man weiß in der Regel nicht viel mit ihm anzufangen und hat sogar mehrfach sein Vorhandensein in Frage gestellt. Dabei steht er den beiden anderen Faktoren an Wichtigkeit keineswegs nach, ja, er macht überhaupt erst die biologische Funktion der Wahrnehmung verständlich, denn welchen Sinn hätte wohl das bloße Schauen von Gegenständen, wenn dabei nicht gleichzeitig ein gefühlsmäßiger Eindruck übermittelt würde, der uns sagt, wie wir uns diesen gegenüber zu verhalten haben. Es leuchtet ohne weiteres ein: nur wenn ein reales Objekt bedrohlich und abweisend oder wenn es im Gegenteil anziehend wirkt, haben wir Veranlassung, es zu meiden oder uns ihm zu nähern. Das kann man bei allen selbstbeweglichen Lebewesen, nicht bloß beim Menschen beobachten: auch die Hirschkuh reagiert auf den Brunftschrei des Hirsches anders als auf das Geheul einer Wolfsmeute. Die Berufung auf die Erfahrung würde uns hier natürlich nicht weiter helfen; sie verschiebt das Problem nur, ohne es zu lösen, denn die „erste Erfahrung" kann ja auch nur mit Hilfe des Ausdruckscharakters der wahrgenommenen Dinge zustande

gekommen sein. Wir können also geradezu von einer biologischen Notwendigkeit sprechen, daß bei jeder Wahrnehmung von Fremdseelischem das eigene Ich in Mitleidenschaft gezogen wird. Diese Miterregung, der Volkelt und Klages so große Bedeutung beimessen, daß sie ihretwegen sogar den Wahrnehmungscharakter der Du-Erkenntnis bestreiten, bildet nur die natürliche Reaktion auf die beim anderen wahrgenommene Stimmung. Man kann dem Rechnung tragen, indem man wie Volkelt Teilnehmungs- und Zustandsgefühle unterscheidet und jene in der Auffassung des Fremdseelischen vorangehen läßt: das kleine Kind bemerkt zunächst nur, daß die Mutter ihm gut oder böse ist, also Liebe, Zorn u. dergl. und erst sekundär Gemütszustände wie Freude, Heiterkeit, Schwermut usw. Nur muß man sich vergegenwärtigen, daß auch im zweiten Falle das eigene Ich mitbeteiligt ist, weil anders überhaupt keine Erkenntnis von Fremdseelischem zustande kommt. Da die Reaktion auf den wahrgenommenen Ausdruck grundsätzlich nur zwei Möglichkeiten bietet — sie kann positiv (Zustimmung) oder negativ (Ablehnung) verlaufen —, werden die im Wahrnehmungssubjekt auftretenden Reaktionsgefühle in der Regel lust- oder unlustbetonten Charakter tragen, und hieraus — sowie aus der Vermengung von erlebten und wahrgenommenen Gefühlen — erklärt sich vielleicht die auch heute noch in der Psychologie weit verbreitete Neigung, sämtliche emotionalen psychischen Phänomene nach dem Lust-Unlust-Schema zu klassifizieren.

Daß die meisten Wahrnehmungen — ursprünglich alle — mit seelischen Begleitgefühlen[1] verbunden sind, ist eine Grundtatsache der Sinnespsychologie, die sich nicht anderweitig ableiten läßt. Der „Gefühlston" steht in dieser Hinsicht auf gleicher Stufe mit den „physischen" Qualitäten und Gestaltcharakteren, die — wie Arten und Stärken ganz allgemein — ebenfalls irreduzible Elemente der sinnlichen Anschauung sind.

b) *Der „Ausdruck" als Quelle der Beseelung*

Die Ansicht, daß wir das Fremdseelische in der emotionalen Färbung der Wahrnehmung erfassen, stößt vielleicht auf Widerspruch, weil sie anscheinend mit der allgemein anerkannten Sub-

[1] Nicht zu verwechseln mit den sinnlichen Organempfindungen, z. B. Schmerz im Auge bei angestrengtem Sehen!

jektivität der Gefühle nicht in Einklang steht. Man wird ihr entgegenhalten, daß sich der Gefühlston doch immer nur auf das eigene Seelenleben bezieht, daß es aber nicht dasselbe ist, ob ich selbst infolge einer äußeren Wahrnehmung ängstlich werde oder ob ich annehme, daß auch andere Wesen Angst empfinden können. Dieser Unterschied soll keineswegs geleugnet werden, aber er widerlegt unsere Behauptung nicht. Die seelischen Gefühle sind allerdings stets subjektiv, nämlich im Hinblick auf ihre individuelle Erlebbarkeit, aber da sie sich in körperlichen Gebärden bemerkbar machen, können sie in und mit diesen zusammen bei anderen wahrgenommen werden! Es liegt hier also wiederum eine Verwechselung von Erleben und Wahrnehmen der Affekte vor.[1] Überall, wo von Stimmung und Ausdruck die Rede ist, gibt uns der Gefühlston von der Beseeltheit der Dinge Kenntnis, so wie die Qualitäten von ihrer physischen Beschaffenheit. Bei Kunstwerken, in der Natur (Landschaft), beim Wetter, bei Innenräumen, kurz, bei allen möglichen toten oder lebendigen Objekten nehmen wir die „Beseelung" ganz unmittelbar und ursprünglich wahr, denn was in der körperlichen Erscheinung zum Ausdruck kommt, sind eben stets seelische Zustände und Vorgänge! Gewiß, die „subjektive" Stimmung — z. B. Angst — ist mir bloß als Ichzuständlichkeit gegeben, aber sie wird doch durch das wahrgenommene fremde Objekt ausgelöst, das selbst eine eigene „Stimmung" hat: ich fasse es eben als personhaftes, drohendes, feind-„seliges" Wesen auf. Wir sagen ja auch, daß über einem Wald eine düstere, schwermütige Stimmung liege und meinen damit durchaus ein objektives Moment am Wald und nicht bloß, daß wir in diese Stimmung geraten! Freilich halten wir ihn deswegen nicht für beseelt in dem Sinne, daß wir ihm eine ichhafte, persönliche Seele zuschreiben. Das geschieht nur bei allseitig begrenzten Körpern und Raumgestalten, die, wie die Seele selbst, eine in sich abgeschlossene Individualität bilden. Wohl aber bietet der Wald phänomenal das Aussehen des Traurigen dar, und die Elemente bzw. Gestaltqualitäten, die diesen Eindruck bei uns erzeugen, müssen wohl verwandt sein mit denjenigen, die einem menschlichen Antlitz den Ausdruck der Traurigkeit verleihen, denn wir kennen ja nur eine Art von Traurigkeit. Daß uns normalerweise bloß bestimmte Gebilde als beseelt und lebendig

[1] Vgl. oben S. 160 f.!

erscheinen, besagt nichts gegen diese Theorie, sofern wir uns nur ein Dreifaches vor Augen halten: einmal, daß hier nicht von unserem Wissen die Rede ist, welche Körper beseelt sind und welche nicht, sondern nur von dem unmittelbaren Wahrnehmungseindruck, sodann, daß Beseelung nicht gleichbedeutend ist mit „eine individuelle Seele haben", vielmehr nur das Vorkommen seelischer Eigenschaften oder Zustände bezeichnet, und endlich, daß wir auf die ursprüngliche, unbefangene Wahrnehmung des primitiven Menschen zurückgreifen müssen, wenn wir sicher sein wollen, alle Einflüsse der Reflexion und der wissenschaftlichen Erkenntnis bei der phänomenologischen Deskription auszuschalten. Die Unterscheidung von lebenden bzw. beseelten und toten Objekten ist ja selbst erst ein Ergebnis des kritischen Nachdenkens und in der schlichten Sinneswahrnehmung noch garnicht zu finden. Für Kinder und Primitive, die keine rationalen Überlegungen anstellen, sondern sich lediglich nach dem wahrnehmungsmäßigen Eindruck richten, ist daher der Wald mit ihnen wohlwollenden oder feindlich gesinnten Dämonen und Geistern bevölkert, je nach dem Eindruck, den er auf sie macht.[1] Der Einwand, daß die materiellen Dinge doch eben gerade nicht beseelt sind, trifft daher gar nicht den Kern der Sache; für eine streng mechanistische Weltanschauung ist ja auch der Mensch bloß ein toter Atomkomplex! Man kann die Tatsache des Ausdrucksverständnisses nur entweder in allen Fällen anerkennen oder ganz und gar bestreiten, man darf sie aber nicht auf ein bestimmtes Gebiet — die Mitwelt — einschränken. Das würde der psychologischen Beobachtung zuwiderlaufen, wonach in jeder Wahrnehmung ein psychophysischer Gesamteindruck gegeben ist und nicht ein toter Körper, der erst nachträglich durch irgendwelche intellektuelle Prozesse beseelt wird.

Von hier aus findet also der sog. Animismus der primitiven Völker eine ganz natürliche Erklärung. Es handelt sich dabei um eine reine Wahrnehmungstatsache: die sinnliche Anschauung

[1] Vgl. Lévy-Bruhl: „Près d'un rocher ou d'une pierre quelconque, le primitif passera sans y faire attention. Mais pour peu que quelque chose en eux arrête son regard et frappe son imagination, que leur forme soit bizarre, leur position étrange, leur dimension anormale, aussitôt ils revêtent le caractère . . . de force mystique, ils peuvent exercer sur le sort de l'indigène et des siens une influence heureuse ou néfaste" („l'âme primitive", S. 16).

übermittelt nicht nur die physischen Qualitäten, sondern auch den Ausdruckscharakter der Dinge. Da nun die Wahrnehmung der Kinder und Naturvölker in viel höherem Maße affektbetont ist als die schon stark rationalisierte und intellektualisierte Wahrnehmung des modernen Kulturmenschen, haben die wahrgenommenen Gegenstände für den Primitiven eine weit ausgeprägtere „Physiognomie" als für uns, die wir nur noch in relativ seltenen Fällen etwas davon bemerken, so etwa bei der Betrachtung einer bizarren oder grotesken Figur, eines friedlichen Sees, einer stolz emporragenden Tanne, des tobenden Sturmes oder eines unheimlichen Geräusches. Das ist indessen nicht der einzige Grund für die Weltverlebendigung, hinzu kommt noch das Phänomen der Bewegung. Während der Ausdruckscharakter Eigenschaften vermittelt, die wir heutzutage als „seelische" zu bezeichnen pflegen, wird durch die Bewegung dem Primitiven die Lebendigkeit der Dinge nahegebracht. Da das primitive Denken von mechanischen Kräften, insbesondere von einer Gravitation, noch nichts weiß, muß es naturgemäß jede Ortsveränderung in der Umwelt als Eigenbewegung der Dinge auffassen und gelangt so ganz zwangsläufig zur Allbelebung der gesamten Natur, denn Selbstbewegung, wie sie dem Menschen eigen ist, gilt seit jeher als auffälligstes und untrüglichstes Kennzeichen des Lebens. Folglich sind für den Naturmenschen nicht nur seine Mitmenschen und Tiere lebendig, sondern auch Bäume und Sträucher, deren Äste der Wind schüttelt, die Wolken, die in die Ferne ziehen, das Wasser, das unablässig zu Tale rinnt, die Flamme, die in den seltsamsten Gestalten auflodert, der Felsblock, der vom Berggipfel herunterstürzt, der Berg selbst, der Feuer und Rauch auswirft, Sonne, Mond und Sterne, die ihre täglichen Bahnen am Himmel beschreiben —, kurz alles, was irgendeiner Veränderung oder Bewegung fähig ist, was entstehen und vergehen kann. Frischeisen-Köhler stellt daher durchaus zutreffend fest, daß für den primitiven Menschen nicht die Beseeltheit hypothetisch ist, sondern gerade umgekehrt, daß es auch Totes gibt.[1]

[1] „Realitätsproblem" S. 89.

9. Notwendige Unterscheidungen in dem Problem des Fremdseelischen

a) *Belebung und Beseelung*

Der Gegensatz von tot und lebendig fällt also nicht mit dem von physisch und psychisch zusammen; auf den ersteren kommt es aber bei der inneren Fremdwahrnehmung gar nicht an. Die Feststellung, daß ein Körper belebt ist[1], kann allerdings nur auf Grund von Urteilen und Schlüssen getroffen werden, denn das auffälligste Merkmal des Lebens, die Selbstbewegung, entzieht sich ja der direkten Wahrnehmung: wir können der Ortsveränderung nicht ansehen, ob sie aus dem Organismus selbst stammt oder durch äußere Kräfte bzw. andere Organismen verursacht wird. Oft kann sogar nur der Arzt angeben, ob einem Körper noch Leben „innewohnt". Aus diesem Grunde hält der „unerfahrene", d. h. kritisch nicht geübte Beobachter, wie aus den oben angegebenen Beispielen hervorgeht, alle sich bewegenden Objekte für lebendig, soweit sie nicht offensichtlich durch andere Lebewesen — Tiere oder Menschen — bewegt werden.[2] Die Tatsache der „Beseelung" oder besser des Ausdruckscharakters wird dagegen unabhängig von solchen Überlegungen direkt mit der emotionalen Tönung wahrgenommen, und zwar bei toten Dingen nicht weniger als bei lebendigen, bietet doch gerade eine Leiche einen besonders grauenvollen, furchterregenden Anblick dar!

Damit es zu einer Scheidung von Lebendem und Totem kommt[3], müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: die Wahrnehmungen müssen sich nach ihrem Ausdruck differenzieren, und das eigene Verhalten muß in seinen Konsequenzen beobachtet und mit dem der Umweltdinge verglichen werden. Ein Lebewesen zeigt mehr Ausdruck und hat mehr Bewegungsmöglichkeiten als beispielsweise ein Stein, vor allem aber handelt es spontan, erweist sich als will-

[1] Im strengen (wissenschaftlichen) Sinne!

[2] Wenn wir von einer „belebten" Landschaft oder von einem „toten" Zimmer sprechen, so meinen wir damit entweder die Anwesenheit von Lebewesen, oder das Leben wird mit der Bewegung überhaupt gleichgesetzt; vgl. die Ausdrücke „Totenstille", „Grabesruhe" u. a.!

[3] Eine Trennung von „beseelten" und „unbeseelten" Phänomenen findet dagegen nicht statt; die Wahrnehmung behält, wie wir gesehen haben, auch beim Kulturmenschen ihren Ausdruckscharakter bei. Vgl. oben S. 190f.!

fährig oder widerspenstig, während das tote Ding sich alles gefallen läßt und auf Mißhandlungen gar nicht reagiert.[1] Das Bemerken dieser Unterschiede setzt aber die geistigen Funktionen des Vergleichens und des widerspruchsfreien Denkens voraus, die das Kind erst allmählich lernt und die den Primitiven noch ganz abgehen.

b) *„Seele" und „Beseelung"*

Es könnte Verwunderung erregen, daß es seelische Eigenschaften ohne Seele geben soll. Und doch ist das der Fall. Dieses Paradoxon läßt sich nur umgehen, wenn man annimmt, daß alle Affekte und Gemütszustände ursprünglich psychophysisch indifferent sind und erst durch die Verbindung mit bestimmten Wahrnehmungseindrücken ihre spezifische Bedeutung erhalten. Schwermut oder Heiterkeit wären demnach seelische Bestimmtheiten in strengem Sinne nur, sofern sie in den menschlichen Gesichtszügen und Gebärden zum Ausdruck kommen; als Charakter von Landschaften und Kunstwerken blieben sie „physische" Phänomene. Und ebenso wie mit den emotionalen Gestaltqualitäten müßte es sich mit den volitiven verhalten: das „Ragen" des Gebirges, das „Sichaufbäumen" der Gewitterwolken, das „Emporstreben" einer Säule, das „Lasten" der Schneedecke auf einem Baum hätte dann gar keine innere Beziehung mehr zu den echten psychischen Akten der Lebewesen. Eine solche „Erklärung" befriedigt in keiner Weise, ganz abgesehen davon, daß sie die Beseelung beim wirklichen Menschen und den — phänomenal gleichartigen — Ausdruck bei einer künstlerischen Darstellung desselben in einen durchaus ungerechtfertigten Gegensatz bringt. Wie könnte auch ein rein physisches Objekt einen drohenden, schwerfälligen, tobenden, niedergedrückten, entschlossenen Eindruck machen! Hier kommt uns wieder die anschauliche Grundlage der Namengebung zu

[1] In diesem Gegensatz erblickt auch H. Maier den Hauptgrund für die fortschreitende Entseelung der Welt: „Einerseits erfährt der Kreis der nach Analogie des eigenen Ich gedeuteten Dinge und Tatsachen der Außenwelt eine zunehmende Beschränkung. Das Kind vollzieht ja mit allmählich wachsender Bestimmtheit die Scheidung zwischen den wollend handelnden und den übrigen Dingen. Andererseits spezialisiert sich die psychisch-persönliche Deutung. Immer neue Züge und Vorgänge, die an Menschen und Tieren wahrgenommen werden, bieten sich der psychischen Interpretation dar" (S. 337).

Hilfe: daß alle menschlichen Seelenzustände mit Namen für sinnliche Arteigenschaften bezeichnet werden, ist doch ein Beweis dafür, daß diese nicht bloß „physische" Merkmale sind, sondern ganz ursprünglich Seelisches enthalten. Bei Tieren und Menschen verstärkt sich dieser Eindruck nur deshalb, weil hier die selbständigen Ausdrucksbewegungen hinzukommen, die in der „leblosen", d. h. nicht mit Eigenbewegung begabten Natur noch fehlen.

c) *Ausdruckswahrnehmung und Sinnverstehen*

Aber noch vor einer weiteren Verwechselung muß man sich hüten: die Wahrnehmung von Ausdruck ist nicht gleichbedeutend mit Sinnverstehen! Körper, Ausdruckscharakter und Sinn sind drei grundverschiedene Phänomene, die zwar durch einen einzigen Akt aufgenommen werden, aber nichtsdestoweniger in der Theorie streng auseinander zu halten sind. Die Wahrnehmung zeigt uns nur die beiden ersten, der Sinn wird verstanden. Diese Unterscheidung, die auf die von Rickert, Spranger u. a. entdeckte Autonomie des Geistigen gegenüber dem Seelischen und die Unabhängigkeit der Sinnregion von allem „Psychischen" zurückgeht, mutet spitzfindig an; sie läßt sich aber nicht umgehen, denn nur so erklärt sich das Vorkommen von „Mißverständnissen" und Mehrdeutigkeiten. Darüber, daß überhaupt Ausdruck vorliegt, sind wir niemals im Zweifel, das sehen wir unmittelbar. Strittig ist nur manchmal — durchaus nicht immer —, was die gesehene Gebärde zu bedeuten hat; unter Umständen bleibt sie sogar ganz unverständlich. Diesen fundamentalen Unterschied haben die früher erwähnten Theorien nicht genügend beachtet.[1] Nur für das Verstehen kann man ihnen ein relatives Recht zubilligen, denn alles psychologische Verstehen geht von dem eigenen Verhalten aus und überträgt es auf andere Seins-Kreise.[2] Ein Bei-

[1] Das hat das Eindringen anthropromorpher Vorstellungen in die Tierpsychologie verschuldet: man denke an die Legenden vom „klugen Hans", vom „treuen" Hund, an die „Bienensprache" u. dgl. m.! Die Tiere haben wahrscheinlich nur die Möglichkeit der Ausdruckswahrnehmung; das Verstehen von Bedeutungen — Zeichen — kommt in der vitalen Zone noch nicht vor, es ist auf selbstbewußte geistige Wesen, d. h. auf den Menschen beschränkt. Das schließt natürlich nicht aus, daß die höher organisierten Lebewesen ebenfalls über ein reich entwickeltes Gefühlsleben verfügen, wie aus Köhlers Beobachtungen an Schimpansen hervorgeht.

[2] Vgl. unsere Ausführungen auf S. 158!

spiel möge das erläutern: daß das Lachen Ausdruck der Heiterkeit oder der Verlegenheit ist, nehme ich direkt wahr, aber seinen Sinn, d. h. warum der andere lacht, verstehe ich nicht, — weil ich selbst in der gleichen Lage nicht lachen würde. Das Verstehen bezieht sich also gar nicht auf den Affekt; die Bezeichnung „Ausdrucksverstehen" ist insofern irreführend, es hieße besser „Ausdruckswahrnehmung". Die Schwierigkeit liegt darin, daß die Gebärden nicht bloß Ausdruck der unwillkürlichen seelischen Gefühle und Stimmungen, sondern auch beabsichtigte Mitteilungen von Willensentschlüssen, also Zeichen sein können; in diesem Falle läßt uns die reine Wahrnehmung natürlich im Stich, wir müssen „verstehen" lernen. In Wirklichkeit besteht freilich zwischen den beiden Bedeutungen der Ausdrucksbewegungen ein fließender Übergang — denn eigentlich dient ja schon die affektbetonte Geste der Mitteilung —, so daß die Unterscheidung nicht immer ganz einfach ist, und das macht die Sachlage so verworren und unübersichtlich. Die einfache Sinneswahrnehmung birgt eben alle „höheren", spezialisierten Auffassungsakte noch ungeschieden in sich. Aus ihrem Ausdruckscharakter ist das Zeichenverstehen hervorgegangen, wie sich andererseits aus ihrer Rationalität das begriffliche Denken entwickelt hat. Immerhin können wir uns an einzelnen, besonders charakteristischen Beispielen die Trennung der drei Auffassungselemente deutlich vergegenwärtigen: beim Sprechen bildet der Schall den „physischen" Bestandteil, die Stimmung kommt in dem Gefühlston zum Ausdruck — „weinerliche" Stimme, „klagender" oder „jubelnder" Ton —, und der Sinn liegt in der Wortbedeutung. Er allein wird verstanden; die beiden anderen Elemente werden — als „psychophysische" Einheit — wahrgenommen. Daher merke ich, daß mir jemand eine schlimme Nachricht zu bringen hat, bereits an seinem „verstörten Wesen", an seiner „kummervollen Miene", an seiner „besorgten Redeweise", auch wenn ich seine Worte gar nicht verstehe. Schon das kleine Kind erfaßt mit dem wahrgenommenen Gesichtsausdruck zugleich die „Beseeltheit" der anderen Menschen, ohne Schlüsse oder anderweitige komplizierte psychische Prozesse. Was es lernt, sind — außer den Namen — nur die Motive zu den einzelnen Affekten: warum der Mensch weint oder lacht, warum er in Zorn gerät, warum er ein verlegenes, ein geistesabwesendes Gesicht macht —, denn verstehen kann es die Gefühle natürlich nur, so weit sie ihm „aus eigener Er-

fahrung" bekannt sind. Mit Recht sagt daher SPRANGER, daß das Seelische immer nur durch das Geistige hindurch verstanden wird.[1]

Zusammenfassend läßt sich also sagen: das Problem des Fremdseelischen kann nur dann restlos geklärt werden, wenn es gelingt, die in ihm vereinigten Teilprobleme exakt herauszuarbeiten und gesondert einer Lösung entgegenzuführen. Wir haben im Laufe der Untersuchung fünf verschiedene sich wechselseitig durchkreuzende Gegensatzpaare gefunden, durch deren Vermischung die mannigfachen Schwierigkeiten in erster Linie entstanden sind. Es sind dies:

1. Der Gegensatz von — psychologischer — Beschreibung und — erkenntnistheoretischer — Erklärung des Tatbestandes bei der Erkenntnis des fremden Seelenlebens. Die phänomenologische Deskription lehrt uns, daß uns „Fremdseelisches" in der Weise der Wahrnehmung — durch Vermittlung der eigenen Erregung — unmittelbar gegeben ist. Fragen wir dagegen nach den Beweisen für unseren Glauben an eine beseelte Mitwelt, so stoßen wir auf die Theorie der Analogieschlüsse: unser Wissen vom fremden Ich kann sich nur auf die Vermutung stützen, daß die Gebärden und Bewegungen, die wir an den meisten Lebewesen beobachten, wie bei uns selbst Ausdruck von bestimmten seelischen Vorgängen und Erlebnissen sind. Der Glaube an die Existenz fremder Seelen hat daher auch, unter erkenntnistheoretischem Aspekt betrachtet, immer nur hypothetische, niemals apodiktische Gewißheit.

2. Der Gegensatz von selbsterlebten und bei andern wahrgenommenen Gefühlen. Ich kann an dem psychischen Erlebnis eines Mitmenschen nicht teilnehmen — denn alles Seelische ist unvertretbares, streng individuelles Geschehen —, sondern nur an dem überindividuellen geistigen Sinn; wohl aber kann ich dem andern seine Stimmungen und Gemütsbewegungen ansehen.

3. Mit dem eben genannten hängt aufs engste zusammen der Gegensatz von Ausdruckswahrnehmung und Sinnverstehen. Die Beseelung wird — als Ausdrucksgehalt der Phänomene — unmittelbar wahrgenommen, die Bedeutung des Ausdrucks, als etwas Geistiges, wird verstanden. Das erstere findet immer statt, das letztere nur, wenn sich das fremde Seelenleben in seinen geistigen Akten (die allein verstehbar, weil überindividuell sind),

[1] SPRANGER, S. 372.

nämlich Denken und Wollen, nicht allzusehr vom normalen, d. h. durchschnittlichen entfernt, denn verstehbar ist nur der überindividuelle, überpsychische, geistige Sinn, an dem alle vernünftigen Wesen in gleicher Weise teilnehmen. So können wir beispielsweise die wechselnden Affekte und Gemütszustände eines Geisteskranken jederzeit deutlich beobachten, aber sein Verhalten — seine Motive — bleibt uns nichtsdestoweniger dauernd unverständlich. Hier kommt die Einfühlungstheorie zu ihrem Recht: das Motivverstehen reicht so weit, als wir imstande sind, uns in die Psyche eines Mitmenschen hineinzuversetzen.

4. Der Gegensatz von Beseelung und Seele. Beseelung im weitesten Sinne, als Vorhandensein von psychischen Eigenschaften, liegt überall dort vor, wo von Ausdruck die Rede ist, also bei Landschaften und beim Wetter, bei Farben und Tönen, bei Kunstwerken u. dgl. m. Eine persönliche, individuelle Seele — ein Ich — wird man dagegen begreiflicherweise nur einer in sich abgeschlossenen, allseitig begrenzten Raumgestalt zuerkennen, also vornehmlich den körperlichen Dingen, soweit sie Ausdruck zeigen. So werden Felsen, Bäume, Wolken und zahllose andere Erscheinungen von den primitiven Menschen als beseelt wahrgenommen und nicht etwa bloß, wie es öfter heißt, „von Dämonen erfüllt gedacht".

5. An den Gegensatz von Beseelung und Seele schließt sich an als eine Fortführung bzw. Steigerung der Gegensatz von Seele und Leben. Sind die ausdruckshaltigen Gestalten auch noch imstande, von unseren Intentionen unabhängige Bewegungen auszuführen, so erscheinen sie uns nicht nur als beseelt, sondern darüber hinaus auch noch als lebendig und ichhaft.

Unsere Untersuchung führt mithin zu folgendem Ergebnis: die drei hauptsächlichsten Theorien über die Erkennbarkeit des Fremdseelischen haben allesamt in gleicher Weise eine relative Berechtigung: die Wahrnehmungstheorie für die Frage der Gegebenheit, die Einfühlungstheorie für die Frage der Verstehbarkeit und die Analogieschlußtheorie für die Frage der Rechtfertigung oder Begründung der Mitwelt.[1]

---

[1] Auch Scheler ist in der letzten Auflage seines Buches „Wesen und Formen der Sympathie" zu einer teilweisen Anerkennung der Analogieschluß- und Einfühlungstheorie gekommen, aber nicht wie wir mit Bezug auf die verschiedenen Problemkreise, sondern hinsichtlich der Verschiedenheit be-

Literaturverzeichnis

(Das Literaturverzeichnis erhebt keinen Anspruch auf bibliographische Vollständigkeit, sondern enthält nur die für die Arbeit benutzten Werke)

Avenarius, R., Der menschliche Weltbegriff. 3. Aufl. Leipzig 1912.

Binswanger, L., Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin 1922.

Bühler, K., Die geistige Entwicklung des Kindes. 2. Aufl. Jena 1921.

Buijtendijk, F. J. J. und Plessner, H., Die Deutung des mimischen Ausdrucks. (*Philos. Anz.* **1**.) Bonn 1925/26.

Cassirer, E., Phänomenologie der Erkenntnis (Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3). Berlin 1929.

Dessoir, M., Über den Hautsinn. (*Arch. f. Physiol. u. Anat.*, physiol. Abt.) Leipzig 1892.

Dilthey, W., Beiträge zur Lösung der Frage nach dem Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. (*Ges. Schriften* **5**.) Leipzig u. Berlin 1924.

Frischeisen-Köhler, M., Wissenschaft und Wirklichkeit. (*Wissenschaft und Hypothese* **15**). Leipzig u. Berlin 1912.

— —, Das Realitätsproblem (Philos. Vortr. d. Kant Gesellschaft). Berlin 1912.

Fröbes, J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie (2 Bde.). 3. Aufl. Freiburg i. Br., 1923.

Gräbner, F., Das Weltbild der Primitiven, eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern. (*Geschichte der Philos. in Einzeldarstellungen* **1**.) München 1924.

Hamburger, R., Neue Theorie der Wahrnehmung und des Denkens. Berlin 1927.

Heidegger, M., Sein und Zeit (Hälfte 1), 2. Aufl. Halle 1929.

Husserl, E., Logische Untersuchungen. 3. Aufl. Halle 1922.

Jaensch, E. R., Über die Wahrnehmung des Raumes. (Ergbd. 6 d. *Z. f. Psychol.*) Leipzig 1911.

— —, Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis (T. 1). 2. Aufl. Leipzig 1927.

— —, Über den Aufbau des Bewußtseins. (Ergbd. 16 d. *Z. f. Psychol.*) Leipzig 1930.

---

stimmter soziologischer Strukturen: die Wahrnehmungstheorie gilt nach ihm für die primitive Lebensgemeinschaft, die Einfühlungstheorie für die massenpsychologische Struktur und die Analogieschlußtheorie für die Gesellschaft des gebildeten Nordeuropäers und die dazugehörige Wissenschaftsstruktur. Diese Unterscheidung ist indessen sehr angreifbar. Die Analogieschlußtheorie ist allerdings für den modernen rationalistischen Menschentypus charakteristisch, aber in Wirklichkeit gelangt ja der „gebildete Nordeuropäer" zur Erkenntnis von Fremdseelischem gar nicht q u a gebildeter Nordeuropäer und gemäß der von ihm aufgestellten Theorie, sondern bereits im Säuglingsalter, also gerade im Stadium der primitiven Lebensgemeinschaft!

Jodl, F., Lehrbuch der Psychologie. 6. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1924.

Katz, D., Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung. (Ergbd. 7 d. *Z. f. Psychol.*) Leipzig 1911.

— —, Der Aufbau der Tastwelt. (Ergbd. 11 d. *Z. f. Psychol.*) Leipzig 1925.

Klages, L., Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. 3. und 4. Aufl. Leipzig 1923.

— —, Vom Wesen des Bewußtseins. 2. Aufl. Leipzig 1926.

Koffka, K., Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. 2. Aufl. Osterwieck 1925.

Köhler, W., Zur Psychologie der Schimpansen. (*Psych. Forsch.* **1**.) Berlin 1921.

Krellenberg, P., Über die Herausdifferenzierung der Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt aus der originären eidetischen Einheit. (*Z. Psychol.* **88**). Leipzig 1922.

Linke, P. F., Grundfragen der Wahrnehmungslehre. 2. Aufl. München 1929.

Lipps, Th., Das Ich und die Gefühle. (*Psych. Unters.* **1**, H. 4.) Leipzig 1907.

— —, Das Wissen von fremden Ichen. (*Psych. Unters.* **1**, H. 4.) Leipzig 1907.

— —, Zur Einfühlung. (*Psych. Unters.* **2**, H. 2/3.) Leipzig 1913.

Maier, H., Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908.

Oesterreich, K., Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundformen (T. 1). Leipzig 1910.

— —, Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich. Stuttgart 1928.

Plessner, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin und Leipzig 1928.

Rehmke, J., Unsere Gewißheit von der Außenwelt. (*Ges. philos. Aufsätze.*) Erfurt 1928.

— —, Außenwelt und Innenwelt, Leib und Seele. (*Ges. philos. Aufsätze.* Erfurt 1928.

Rickert, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 4. Aufl. Tübingen 1921.

Riehl, A., Der philosophische Kritizismus. 2. Aufl. Leipzig 1908—1926.

Scheler, M., Wesen und Formen der Sympathie. 3. Aufl. Bonn 1926.

— —, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926.

— —, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 3. Aufl. Halle 1927.

Spranger, E., Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. (*Festschrift für* Johannes Volkelt.) München 1908.

Stern, W., Psychologie der frühen Kindheit bis zum 6. Lebensjahre. 5. Aufl. Leipzig 1928.

Storch, A., Erlebnisanalyse u. Sprachwissenschaft. (*Z. Psychol.* **94**). Leipzig 1924.

v. Uexküll, J., Umwelt und Innenwelt der Tiere. 2. Aufl. Berlin 1921.

— —, Theoretische Biologie. 2. Aufl. Berlin 1928.

Volkelt, J., Das ästhetische Bewußtsein. München 1920.

Wundt, W., Grundriß der Psychologie. 15. Aufl. Leipzig 1922.

Zeller, E., Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt. („*Vorträge und Abhandlungen*", 3 Bd.) Leipzig 1884.

Ausländische Literatur

Baldwin, J. M., Genetic theory of reality. (*Thought and things* 4.) New York 1915. Dtsch.: Das Denken und die Dinge. 3 Bd. Leipzig 1908/14.

Bradley, F. H., Appearance and reality. London 1897. Dtsch.: Erscheinung und Wirklichkeit. Leipzig 1928.

Heymans, G., Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 3. Aufl. Leipzig 1915. (4. durchges. Aufl. 1923.)

— —, Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. 3. Aufl. Leipzig 1921.

— —, In Sachen des psychischen Monismus. („*Ges. kleinere Schriften.*") den Haag 1927.

Höffding, H., Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. 6. Aufl. Leipzig 1922.

Lévy-Bruhl, L., La mentalité primitive. Paris 1922. Dtsch.: Die geistige Welt der Primitiven. München 1927.

— —, L'âme primitive. Paris 1927. Dtsch.: Die Seele der Primitiven. Wien und Leipzig 1930.

Piaget, J., Le jugement et le raisonnement chez l'enfant. Neuchatel und Paris 1924.

Russel, B., Our knowledge of the external world. London 1922. Dtsch.: Unser Wissen von der Außenwelt. Leipzig 1926.

Lebenslauf

Am 12. September 1904 wurde ich als Sohn des Oberingenieurs Ludwig Lisser in Berlin-Schöneberg geboren. Von Ostern 1914 ab besuchte ich das Reform-Realgymnasium in Berlin-Wilmersdorf, das nach dem Kriege den Namen „Treitschke-Schule“ erhielt. 1923 legte ich hier die Reifeprüfung ab. Wegen der unsicheren politischen und finanziellen Verhältnisse der Inflationszeit war ich gezwungen, zunächst einen praktischen Beruf zu ergreifen und kam zur kaufmännischen Ausbildung auf 3 Jahre zu den Siemens-Schuckert-Werken. Während dieser Zeit hörte ich bereits nationalökonomische und philosophische Vorlesungen an der Technischen Hochschule Charlottenburg, wo ich 2 Semester immatrikuliert war. Durch die Vorlesungen und Übungen von Herrn Prof. Petzoldt wurde zuerst mein Interesse für naturphilosophische Fragen geweckt. Ich werde diesem früh dahingegangenen liebenswürdigen und feinsinnigen Manne immer ein ehrendes Andenken bewahren.

Ein halbes Jahr nach Beendigung meiner Ausbildung gab ich die mir nicht zusagende kaufmännische Tätigkeit auf, um mich ganz dem Studium zu widmen, und ließ mich im Frühjahr 1926 in der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität immatrikulieren, nachdem ich vorher schon 2 Semester als Gasthörer die Universität besucht hatte. Während meines Studiums, das ich Ostern 1930 beendete, suchte ich einen möglichst umfassenden Überblick über das Gesamtgebiet der modernen Natur- und Geisteswissenschaften zu erlangen und nahm an zahlreichen Vorlesungen und Seminaren teil bei den Herren Breysig, Hoetzsch, Oncken, Bernhard, v. Gottl-Ottlilienfeld, Herkner, Jastrow, Schumacher, Sombart, Wagemann, Bieberbach, Schmidt, Nernst, Planck, Wehnelt, Pompeckj, Dessoir, Hildebrandt, Hochstetter, Köhler, Lewin, Liebert, Maier, Reichenbach, Rieffert, Spranger, Stumpf, Thurnwald und Wertheimer.

Es sei mir gestattet, allen meinen verehrten akademischen Lehrern an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank abzustatten, vor allem den Herren Rieffert, Liebert und Köhler, denen ich meine erste Einführung in die philosophischen Probleme verdanke. Die Anregung zu meiner Dissertation ging von Herrn Prof. Dessoir aus, dem ich mich dafür wie für die mannigfachen wertvollen Anregungen, die ich in seinem Seminar empfing, zu besonderem Dank verpflichtet fühle. Es ist mir endlich ein tiefempfundenes Bedürfnis, auch Herrn Prof. Spranger für seine persönliche freundliche Anteilnahme an meinem Studium und seine eindringliche Förderung meiner wissenschaftlichen Ausbildung meinen ehrerbietigsten Dank auszusprechen.

Berlin, den 12. Januar 1931.

Heinz Lisser